ألان غريش

الإسلام والجمهورية والعالم



ترجمة
جلال بدلة

دار الساقي

هل الإسلام متوافق مع الديمقراطية؟ هل الحجاب سلاح ضدّ العلمانية؟ هل بمقدور المسلمين الاندماج في المجتمعات الأوروبية؟

استحوذ الخوف من الإسلام على قادة البلدان المتطوّرة، وانضمّ إليهم بعض المثقّفين الحريصين على الدفاع عن قيم 'العالم المتحضّر' ضدّ قيم 'البرابرة'. يشتدّ هذا القلق من 'التهديد' الذي قد تُمثّله الطبقات الجديدة الخطرة والمهاجرون المتحدّرون من البلدان المستعمَرة سابقاً، وخاصّةً من المغرب العربي.

يُفكّك ألان غريش هاجس هذا 'التهديد' الإسلامي، الداخلي والخارجي معاً، انطلاقاً من رؤية علمانية وعقلانية للمسلمين في تنوّعهم التاريخي والجغرافي.

ألان غريش رئيس تحرير سابق لصحيفة 'لوموند ديبلوماتيك'، واختصاصي بالشرق الأدنى. مدير الجريدة الإلكترونية OrientXXI.



ISBN 978-6-14425-862-0

9 786144 258620 >

DAR AL SAQI

دار الساقي

www.daralsaqi.com

الإسلام والجمهورية والعالم

تصميم الغلاف: سومر كوكبي

ألان غريش

الإسلام والجمهورية والعالم

ترجمة
جلال بدلة



Alain Gresh, *L'islam, la République et le monde*

الطبعة الأولى 2016

ISBN 978-6-14425-862-0

دار الساقي
بناية النور، شارع العويني، فردان، ص.ب: 113/5342، بيروت، لبنان
الرمز البريدي: 6114-2033
هاتف: 442 866-1-961+، فاكس: 443 866-1-961+
email: info@daralsaqi.com

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'Aide à la Publication Georges Shéhadé, bénéficie du soutien du Ministère des Affaires Etrangères et du Développement International et du Service de Coopération et d'Action Culturelle de l'Ambassade de France au Liban.

Cet ouvrage a bénéficié du soutien des programmes d'aide à la publication de l'Institut français / Ministère français des affaires étrangères et du développement international.

يمكنكم شراء كتبنا عبر موقعنا الإلكتروني
www.daralsaqi.com

تابعونا على

@DarAlSaqi

دار الساقي

Dar Al Saqi

المحتويات

مقدمة الطبعة العربية

فرنسا بعد "شارلي إيبدو"

هي إحدى أكثر الهجمات الموجهة ضد مدنيين في فرنسا دمويةً منذ الثمانينيات، والأخطر من بين الهجمات الموجّهة ضدّ صحيفة منذ نهاية حرب الجزائر. قُتل نحو اثني عشر شخصاً في السابع من شهر كانون الثاني/ يناير عام ٢٠١٥، برصاص رجلين مسلحين ببنادق كلاشينكوف في مقر الأسبوعية الساخرة شارلي إيبدو في باريس. كما وقعت هجمات أخرى في الأيام التي تلت الحادثة، أبرزها تلك التي استهدفت أحد مراكز "كاشير" التجارية. وقد انتهت مطاردة المعتدين بمقتلهم، وهما الشقيقان كواشي، بالإضافة إلى رجل ثالث يُدعى كوليبالي.

أثارت هذه الحوادث ردود فعل واسعة أنزلت ملايين الفرنسيين إلى الشارع في الحادي عشر من شهر كانون الثاني/ يناير. وترجع أسباب هذا الحراك الاستثنائي إلى طبيعة الهجوم الذي استهدف صحيفة، وإلى مقتل العديد من رجال الشرطة والعابرين، بعضهم من المسلمين، وإلى أخذ عدد من المواطنين اليهود كرهائن وقتل أربعة من بينهم لمجرد كونهم يهوداً. لا شيء، بالتأكيد، يمكن أن يبرّر عملاً كهذا، أيّاً تكن دوافعه، وأيّاً يكن داعموه ومنفذوه.

لكن هل تعكس هذه الوحدة الوطنية بالفعل حالة من الإجماع التام؟ في الحقيقة، ما زال المجتمع منقسماً، وخصوصاً حول موضوع الإسلام.

حرية التعبير؟

النقاش الأول الذي طُرح تناول حرية التعبير. وإذا ما سُجّل إجماع واسع النطاق على إدانة الاعتداء، فيجب مع ذلك ملاحظة أن أكثر من أربعين في المئة من الفرنسين لا يؤيّدون نشر رسوم كاريكاتورية مسيئة للرسول. يفرّق هؤلاء الفرنسيون ما بين حق المرء في التجديف، وهو حق تكفله القوانين الفرنسية، وبين استخدام هذا الحق لوصم جماعة تعاني مسبقاً من التهميش، وبالتالي زيادة حدّة التوترات في فرنسا بين الفرنسيين المسلمين وغيرهم من الفرنسيين.

سرعان ما طُرح نقاش حول الشعار الذي حاولت كلٌّ من الحكومة الاشتراكية والمعارضة اليمينية فرضه (أنا شارلي). وقد أُشيرَ إلى جميع الذين تحفّظوا على الشعار كخونة، كفرنسيين سيئين. غير أنّ بوسعنا أن نُدين الاعتداء وألاّ نشعر في الوقت نفسه بأننا مقربون من أسبوعية شهدت منذ العام ٢٠٠٠ انعطافة نحو اليمين وتوجّهاً معادياً للإسلام بدفع من رئيس تحريرها فيليب فال.

من جانبٍ آخر، نجد لدى المدافعين المتحمّسين عن شارلي إيبدو تصوّراً غريباً لحرية التعبير. في جواب لها عن سؤال للنائب كلود غوسغان حول دقيقة الصمت التي فُرضت على المدارس، صرّحت نجاة فالو بلقاسم، وزيرة التعليم الوطني، في الرابع عشر من كانون الثاني/ يناير ٢٠١٥، قائلةً: "لم تسر الأمور على ما يرام دائماً. وقعت بعض الحوادث، وهي حوادث عديدة وتتّسم بالخطورة ويجب عدم التساهل في التعامل مع أيٍّ منها. (...) حتى إنه (من بين مئات الحوادث) تمّت إحالة نحو أربعين حادثة إلى أقسام الشرطة وإلى العدالة، لأن بعض الحالات وصلت إلى حدّ كونها مديحاً للإرهاب. لا يمكننا تجاهل هذا الأمر".

هل من الطبيعي أن نطلب، وغالباً من دون مناقشتهم في ذلك، إلى أطفال في الثانية عشرة من عمرهم أن يحترموا، وبالأمر، دقيقة صمت؟

وهل من الطبيعي أن نُعطي الشرطة عناوين أولئك الذين رفضوا الأمر؟ هل جاءت الوشاية من المعلمين؟ وهل هؤلاء الشبان والشابات، الذين بعمر ١٥ أو ١٦ عشر عاماً ويطرحون أسئلة، مستفزة أحياناً، مجرمون؟

أكّد عدد من الشخصيات العامة والمثقفين بشكل صريح أنهم، رغم إدانتهم التامة

للاعتداءات، لن ينزلوا إلى الشوارع في الحادي عشر من كانون الثاني/ يناير، وأنهم لن يقفوا دقيقة صمت. وآخرون، ممن نزلوا بالفعل إلى الشارع، طرحوا أسئلةً حقيقية. فهل علينا أن ندينهم بدورهم؟ إنه لمن التناقض على الأقل رفض كل صوت مخالف في وقت نتشدّق فيه بحرية التعبير.

لنذكِّر بأنّ ليس هؤلاء المثقفون "البيض" هم الأكثر عرضةً للخطر، بل هم كل أولئك الشبان المنتمين إلى الأحياء الشعبية والموصومين مسبقاً والمعرفين بغيتوهاتهم ودينهم، والذين نُلقي بهم في السجون.

تتابع السيدة فالو بلقاسم: "تقع على عاتق المدرسة المسؤولية الأولى في الإجابة عن أسئلة من هذا النوع، لأنه حتى في الحالات التي لم تُسجَّل فيها حوادث طرح التلاميذ تساؤلات كثيرة جداً وسمعنا جميعاً عبارات من قبيل "نعم، أدعم شارلي، ولكن..."، و"سياسة الكيل بمكيالين"، و"لماذا الدفاع عن حرية التعبير في هذا الشأن وليس في ذاك؟" لا نكاد نحتمل وقع هذه الأسئلة (...). لهذا السبب أدعوا مجمل الهيئة التعليمية للتحرك لكي لا نكتفي بإجابات خطابية، وإنما للقيام بتحرّكات فاعلة".

الأحياء الشعبية والتمييز العنصري والإسلاموفوبيا

أثارت الاعتداءات نقاشاً آخر تناول "الأحياء الصعبة"، أو الغيتوهات، حيث يُحتَجز السكان الأكثر فقراً، وخصوصاً المهاجرون الذين هم غالباً من المسلمين. يتحدّر مرتكبو الاعتداء من هذه الأحياء، والثلاثة فرنسيون وولدوا في فرنسا. تحدّث رئيس الوزراء عن شكل من أشكال "التمييز العنصري" في فرنسا، ليثير جدالاً واسعاً في جمهورية تنادي بالمساواة على الواجهة الأمامية لمبانيها الرسمية (الحرية والمساواة والأخوّة).

إن المشكلات التي تعاني منها الأحياء الشعبية حقيقية وموجودة منذ عقود. وقد تمّ التطرق إليها في أثناء أحداث الشغب في الضواحي عام ٢٠٠٥، لكنها لم تعرف حتى باكورة حلّ على الإطلاق. ونشكّ أنّ تأخذ الحكومة الحالية، التي، كمثيلاتها اليمينية السابقة، عمّقت الشروخ الاجتماعية ودعمت الأكثر غنىً على حساب الأكثر فقراً،

بعد هجمات كانون الثاني/ يناير ٢٠١٥، اجراءات اجتماعية لردم الهوة الاجتماعية.

بالمقابل، تتسابق الحكومة اليسارية والمعارضة اليمينية في المزاودة بالحديث عن ضرورة تطبيق "العلمانية" في المدارس، كما لو أنها هي المشكلة، كما لو أنّ سبب الأحداث يعود إلى حقيقة أن الشبان ليسوا مثقفين بما يكفي في ما يتعلق بالعلمانية (أو أن ثقافتهم الإسلامية تجعلهم متعنّتين أمام العلمانية). بعد القانون الذي حظر الحجاب في المدارس الإعدادية والثانوية عام ٢٠٠٤ (لكن ليس في الجامعات)، والذي صدر باسم "العلمانية"، يتمّ اللجوء مرة أخرى إليها كسلاح حرب ضد المسلمين.

البعد الدولي

الثالث عشر من كانون الثاني/ يناير عام ١٩٧٥، اليوم الذي قرّر فيه البرلمان بالإجماع تخصيص اعتمادات مالية كبيرة، لم تكن موجّهة لدعم الأحياء المهمَلة، وإنما للشرطة والاستخبارات؛ هو اليوم ذاته الذي أُقرّ فيه مشاركة الجيش الفرنسي في الحرب في العراق، الأمر الذي يُظهر إلى أي حدّ تفتقر الأحزاب السياسية إلى فهم وإدراك العلاقة بين الأحداث في فرنسا وبين القنابل التي نلقيها على أراضي مالي والعراق، واليوم في سورية. مع أن هذا الرابط بين السياسة الدولية والسياسة الداخلية هو أحد مفاتيح فهم الأسباب التي تدفع بآلاف الشبان، من أوروبا ومن أماكن أخرى في العالم، للانضمام إلى صفوف تنظيم الدولة الإسلامية.

بعد خمسة عشر عاماً من إطلاق "الحرب على الإرهاب" باتت المجموعات المعرَّفة بوصفها إرهابية أكثر عدداً من أيّ وقتٍ مضى في هذه المنطقة من العالم، وتنظيم القاعدة، الذي لم يكن له وجود في العراق عند حدوث الغزو الأميركي عام ٢٠٠٣، رسّخ وجوده في هذا البلد، مثلما فعل في الباكستان واليمن والصومال وفي ساحل العاج. والتنظيم في حالة تنافس مع الدولة الإسلامية. أما دول المنطقة فقد أُضعفت بشدّة لا بل دُمِّرت. أما فلسطين فإن محنتها الدائمة، التي عززتها الحروب المتتالية على غزة، ما فتئت تغذّي الحقد والإحباط في نفوس ملايين الشبان المسلمين. أما آن أوان أن تعيد الدول الغربية النظر في سياسة الحرب التي تعتمدها في المنطقة،

بأن تتصدى للمشكلات التي تدهمُها (تهدِّدها) عبر السبل الدبلوماسية والسياسية؟

لم تؤدِّ خمسة وعشرون عاماً من "الحرب على الإرهاب" سوى إلى تعميق الهوّة بين العالم المسلم والغرب، وحتى مع الأقليات المسلمة في العالم الغربي. وحده تغيير جذري، يمسّ أيضاً السياسة الخارجية، من شأنه أن يبعدنا عن هذه "الحرب بين الحضارات" التي دخلناها.

ألان غريش، أكتوبر ٢٠١٥

تصدير

عندما تُنظَّم حرب الحضارات...

هل يمكننا أن نتحاور حول موضوع الإسلام بهدوء؟ من يشاهد التلفاز الفرنسي، ومن يقرأ الصفحات الأولى للجرائد، يميل إلى الشك بذلك. يُغرق الإنتاجُ التحريري المكتبات، حيث نجد الأفضل (وهو نادر) جنباً إلى جنب (على الدوام) مع الأسوأ. تَعاظَمَ عدد "المختصين" ممن يُعرِّفون أنفسهم كذلك (أو، بالأحرى، ممَّن تُنصِّبهم وسائل الإعلام) منذ ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١. وحتى خاتمة النقاش حول القانون المتعلق بوضع الحجاب في المدارس لا يبدو أنّها هدّأت النفوس. على العكس، فقد قام مثقفون وصحفيون ذائعو الصيت إعلامياً، من برنار- هنري ليفي إلى فيليب فال، بإطلاق نداء نشرته جريدة الإكسبريس[١] "ضد النزعة الشمولية الجديدة" التي تمثّل، بعد الفاشية والنازية والستالينية، "خطراً عاماً ذا نمط شمولي، أي: الإسلاموية". بالنسبة إليهم، فإن الحرب العالمية الثالثة قد بدأت، كما بالنسبة إلى جزءٍ من الرأي العام الغربي أيضاً: ففي أيار/ مايو ٢٠٠٦ رأى ٥٦ في المئة من الألمان أنَّ ما يجري هو حرب بين الحضارات.

في الجهة المقابلة، يتجذّر في العالم المسلم خطاب أسامة بن لادن عن "الحرب ضد الصليبيين واليهود"، ويجد صدىً في النفوس يتعزز ويتغذّى من وقع الحرب الأميركية في العراق وحالة الظلم الدائم الواقع على الفلسطينيين.

1 *L'Express*, 2 mars 2006.

باختصار، أخذ موضوع "صدام الحضارات" الذي دانه كثيرون، كلٌّ لأسبابه الخاصة، باحتلال العقول، ليصبح بمثابة منظومة تحليلية تؤطّر فهمنا للعالم. فيأخذ أيّ حدث عارض، أكان خطراً أم لا - من التهديدات ضد مسلم تحوّل إلى المسيحية في أفغانستان إلى المطالبة بالطعام الحلال في مدرسة إعدادية بضاحية سين سان دوني - كما تأخذ أيّ أزمة، خفيّة أو ظاهرة - من الجزائر إلى العراق - ملامح مواجهة كونية بينهم "هم" وبيننا "نحن"، وبين الخير والشر، وبين الشيطان والله.

في النقاشات الدائرة حول الإسلام - إن صحّ وصفها بالنقاشات - للحجج لون واحد: أبيض أو سود. ويصبح كل تحليل معتدل بعض الشيء عرضةً للإقصاء، وكل أخذ بالحسبان لتعقّد الحالة عرضة للاختزال إلى رغبة في إيجاد أعذار للإرهاب والإسلاموية...

يمكن عدّ نشر الرسوم الكاريكاتورية للنبي محمد في الدنمارك مثالاً جيداً لفتور العقل. أثارت موجة الصدمة سخط العالم المسلم بمجمله، مُحدثةً أعمال شغب واعتداءات على السفارات، ومُخلّفةً قتلى وجرحى. تأهّب كثيرٌ من المثقفين الغربيين ضد القوى الظلامية التي تُهدّد المجتمعات الحرّة، وضد الموجة الشمولية التي تهدّد بإغراق هذه المجتمعات.

لكن ألا يمكننا التأكيد على الحق في حرية التعبير التي تخضع في كل بلد إلى قيود معينة - كمنع التجديف في بريطانيا ضد المسيحية (لكنه غير ممنوع ضد الإسلام)، أو حتى التعبير عن الآراء العنصرية الممنوع في أوروبا والمسموح به في الولايات المتحدة الأميركية - والاعتراف في الوقت نفسه أنه يمكن وصف الدنمارك بالأوصاف كلها ما عدا كونها دولة علمانية، وأنه يوجد فيها دين دولة، وهو البروتستانتية اللوثرية، وأن القساوسة فيها هم موظفو دولة، وأن دروس الديانة المسيحية إجبارية في المدارس، إلخ[1]؟ والاعتراف أيضاً أن للتسامح في هذا البلد صيت سيئ حقاً، حيث لا تستمر الأغلبية من اليمين المعتدل في الحكم إلا بفضل دعم تشكيلة من اليمين المتطرف (وهو حزب الشعب الدنماركي الذي يُضاهي في توجّهه حزب الجبهة الوطنية الفرنسي)؟ نهايةً، ألا يمكننا الاعتراف أن جريدة **يولاندس بوستن** التي نشرت الرسوم

1 Heidi Bojson, professeur à l'université de Roskilde et Johan J. Malki Jepsen, politologue à Copenhague, "un contexte danois caricatural", *Libération*, 9 février 2006.

الكاريكاتورية للنبي محمد كانت قد رفضت قبل سنوات نشر رسم كاريكاتوري يُظهر المسيح وقد تحوّلت أشواك تاجه إلى قنابل، مهاجماً عيادات يُمارس فيها الإجهاض المتعمد؟

في هذا السياق يجب التأكيد على ما يلي: ليس ثمة إسلام واحد ولا غرب واحد يواجه كل منهما الآخر. يشهد على ذلك تنوع ردود الأفعال على نشر الرسوم الكاريكاتورية للنبي محمد، تبعاً للبلد وتبعاً للظروف: ففي حين تأهّب الباكستانيون وتظاهروا بأعداد هائلة، بقي المصريون صامتين ومسلمو أوروبا أكثر صمتاً... إنّ حوادث العنف التي وقعت في فلسطين، والتي نَظّمت أغلبها جماعات مرتبطة بمنظمة فتح، كانت تتعلق بإدانة السياسة الأوروبية في الشرق الأوسط أكثر من ارتباطها بالإسلام... والهجمات ضد بعض السفارات الأوروبية في بيروت أو دمشق أتت في سياق سياسة الحكومة السورية البعثية و"العلمانية" التي أرادت حلحلة الضغط الممارس عليها.

إن هذا التنوع هو ما ينبغي فهمه، كما ينبغي العمل على تحليل تعدُّد معاني كلمة "إسلام". فليس ثمة "حضارة" مسلمة متجانسة يتصرّف فيها البشر بالطريقة ذاتها، ويفكرون بالطريقة ذاتها، ويعيشون بالطريقة ذاتها. كما أنّ من الخطأ، بمقدار ما هو خطر، تنميط المسلمين في تعريف واحد ضيق ودوغمائي يختزلهم إلى بعدٍ واحد من الأبعاد العديدة لحياتهم. للإسلام ألف وجه ووجه، وللمسلمين أيضاً.

حزيران/يونيو ٢٠٠٦

شكر وتقدير

كل كتاب هو ثمرة تفكير وعمل جماعي، حتى وإن استأثر المؤلف بنتيجته النهائية وتحمّل مسؤوليتها وحده. خلال السنوات الأخيرة استفدت من النقاشات الغنية للجنة "الإسلام والعلمانية" ومن الحوارات مع أعضائها الذين ينتمون إلى فضاءات متنوعة: مسيحية ومسلمة ويهودية وملحدة، ويتمتعون بدراية وانفتاح فكري ولطف كان لي عوناً كبيراً.

أمكنني الاعتماد في أبحاثي على تحقيق سيلفي بريان المثمر، كما على مقترحاتها وملاحظاتها ونصائحها، وعلى أعمال توما ديلتومب حول البرامج التليفزيونية والإسلام، وعلى المساعدة التي قدّمها كلٌ من ماريا ايراردي وأوليفييه بيرونيه في مجال التوثيق.

لا يمكنني وصف مقدار ما يدين به هذا النص للحوارات التي جمعتني مع إيزابيل أفران وأليس بارزيليه ومارينا دا سيلفا ولورانس ماليغا وجنفييف سيليه ودومينيك فيدال، ولتدقيقهم المتأنّي والودّي.

في النهاية لا يسعني إلاّ أن أعبّر عن عرفاني الفكري لإدوارد سعيد وماكسيم رودنسون، اللذين فقدناهما مؤخراً. فكلاهما ساعدني في فهم العالم المسلم والإسلام بصورة أفضل، كما ساعداني في محاولاتي لتكوين مقاربة إنسانيّة تقوم على إرادة فهم الآخر بعيداً عن المخاوف والاستيهامات التي من شأنها أن تجرّنا إلى حرب بين الحضارات.

أودّ أخيراً أن أشكر الناشر هنري تروبير على دعمه لمشروع قد لا يحظى بالرضى، كما أشكر إيليز روي التي نقّحت المخطوطة بعناية كبيرة وتمكّنت من طرح الأسئلة المناسبة.

المقدمة

لماذا الإسلام؟

"لماذا الإسلام؟ ولماذا تنشغل، أنتَ الملحد والعلماني، بالمسلمين؟" فاجأني هذا التساؤل الذي طُرح عليَّ في خضمّ النقاش حول الحجاب. إذ لم يسبق لي قط أن فكّرت فيه. كانت بواعث هذا الانشغال تبدو لي "بديهية"، فهي ترتبط بعملي عن الشرق الأوسط والصراع الإسرائيلي الفلسطيني. ومع ذلك، ولشدة تكرارها، اجتاحتني هذه الأسئلة. حقاً، لماذا؟

وُلِدتُ في القاهرة عشية التقلّبات التي كان من شأنها أن تهزّ المنطقة لأمدٍ غير محدود: صادف عام مولدي إنشاء دولة إسرائيل، والأيام الأولى لحكم عبد الناصر، خاصةً تأميم شركة قناة السويس عام ١٩٥٦، والعدوان الذي أعقبه وقادته فرنسا وبريطانيا وإسرائيل. لم أفهم، أنا الذي أنحدر من ثقافة فرنسية وأتكلم لغتها أفضل من العربية، لماذا كانت الطائرات الفرنسية تقوم بقصفنا. بكيت عندما علمت أن بورسعيد استسلمت، وفرحت لإعلان انهزام المعتدين. لم أكتشف إلا متأخراً جداً تأييد غالبية الصحافة والمسؤولين السياسيين الفرنسيين لهذه العملية ضدّ "هتلر المصغّر" - كما كان القائد الاشتراكي غي موليه يصف عبد الناصر. كنت أجمع الطوابع إجلالاً للمقاومة المصرية ضدّ الغزاة، من رمسيس الثاني المنتصر على الهكسوس إلى إيقاف تقدم الصليبيين بقيادة سان لوي في دمياط.

وُلدت لأبٍ قبطي كاثوليكي وأمّ يهودية، لكنني سرعان ما فقدت إيماني دونما أزمة

ضمير تُذكر، ولم يضايقني الموضوع منذ ذلك الحين. في ذلك الوقت، في القاهرة، كنّا شباباً نخوض غمار السياسة، على الرغم من حظر الأحزاب وعبء الحكم الناصري الجديد. كنّا نعيش زمناً باهراً. فقد كانت الإمبراطورية البريطانية تتفتت، ومؤتمر باندونغ (١٩٥٥) يُعلن إنشاء حركة دول عدم الانحياز، وحرب التحرير في الجزائر تبلغ أوجها من دون أن ينتاب الشك أي شخصٍ في القاهرة بعدالة هذه القضية أو بانتصارها. تعلّمت في المدرسة، في دروس اللغة العربية، قصيدة في تمجيد أحمد بن بِلّه قائد جبهة التحرير الوطني الجزائرية الذي اعتُقل عام ١٩٥٦ (دشّن تحويل طائرته عن مسارها عبر أجهزة عسكرية فرنسية بداية القرصنة الجوية). بدأت التقرّب من بعض النصوص الماركسية وارتياد المراكز الثقافية السوفييتية وحتى الصينية التي كانت تعرض أفلاماً تدور حول ثورة أكتوبر ١٩١٧ أو كفاح ماو ضد المحتلين اليابانيين.

كنت أتعلم في مدرسة فرنسية في القاهرة، ورغم التعليم المكثّف باللغة العربية إلا أنّ المناهج الدراسية، في السنوات الأولى على الأقل، كانت مناهج المدارس الفرنسية. رافقتني في نشأتي أعمال فولتير وديدرو وبومارشيه. درست المسرح الكلاسيكي، وأحتفظ من ذلك العصر بإعجابٍ بالغ الحماسة بأبيات شعر مُؤلِّف أندروماك. حفظت قصائد عديدة لفيكتور هوغو وإدموند روستان ولويس أراغون، ومازلت أتذكّرها. غير أن مسيرتنا الدراسية عانت من تقلبات السياسة، فقد أُمِّمت المدرسة عام ١٩٥٦ إثر حوادث السويس، وتنوعت برامجها تبعاً للعلاقات المضطربة بين القاهرة وباريس. هكذا، ألممنا بتاريخ مصر وتاريخ العالم العربي. كنا نجتمع في الباحة كل صباح، تلامذة مسيحيين ومسلمين ويهود، وننشد بالعربية عند "رفع العلم": "الله أكبر فوق كيد المعتدي".

ومع ذلك، لم يكن الله يهيمن على أرواحنا. كل فردٍ في الشرق الأوسط كان يُعرِّف نفسه عبر ملّته الدينية، هذا مؤكّد؛ إنما بعيداً من المعتقدات العميقة – فالأمر موروث من الإمبراطورية العثمانية، حيث نُظِّم المجتمع ضمن مللٍ، وكان كل دين فيه يُدير الأحوال الشخصية لأتباعه (من زواج وطلاق وميراث...). بالنسبة إلينا، نحن الطلبة المتحدّرين من أوساط ميسورة، لم تكن لهذه الفروقات أهمية تُذكر، وكنّا نتخالط من دون أي شكل من الإقصاء. حدث أنني حضرت طقس الجمعة المسائي في الكنيس بعض المرات كي ألتقي أصدقاءً لي، من دون أن نأخذ هذا الأمر على محمل الجدّ.

كان حضور قدّاس الأحد الإجباري أمراً بديهياً، وكان يسبق الذهاب إلى مسبح النادي الرياضي (وهو مكان جميل مخصَّص لميسوري الحال)، ومن ثم يأتي دور الغداء العائلي الذي كان يجمع أبناء وبنات الأعمام والأخوال.

في عام ١٩٦٠ ألزمت إدارة المدرسة المسيحيين والمسلمين بالتعليم الديني. بدا لنا إعفاء اليهود من هذا التعليم حينها... امتيازاً. لكن الأمر لم يكن كذلك بالطبع: فقد كان يترجِمُ بداية الشك إزاء اليهود الذين نُظر إليهم كعملاء مفترضين لإسرائيل. وعلى الرغم من مستواي المتوسط، أتذكّر أنني حصلت في السنوات الأخيرة من المرحلة الإعدادية على أفضل علامة في مادة التربية الدينية في حين كنت مُلحداً... لكن مصر والمنطقة كانتا في طور التغيّر، وبدأت الآثار الباعثة على الغثيان للصراع الإسرائيلي الفلسطيني بالانعكاس على يهود البلدان العربية؛ كانت الحكومة تتبنّى "طريق التنمية غير الرأسمالية"، فأمّمت عدداً لا بأس به من المؤسسات، الأمر الذي دفع عدداً من عائلاتنا إلى الهجرة.

رغم حملي الجنسية المصرية، لم أشعر أنني مصري أبداً. وإلى اليوم، وخلافاً للكثيرين من أصدقائي الذين غادروا البلاد العربية في ذلك الوقت، لا أشعر بأيّ حنين. لا أتمايل لأغاني أمّ كلثوم، ولا أدخّن النارجيلة، ولا أندفع لرؤية كل الأفلام أو لقراءة كل الروايات العربية. أشعر أنني فرنسي، وأفتخر بذلك وباختياري لهذه الجنسية. أنا مثالٌ للاندماج. لست منحدراً من "دم فرنسي" لكنني أرى نفسي بشكل كامل في النموذج الجمهوري.

غير أن هذه الطفولة القاهرية تركت آثارها فيَّ. فليس للحوادث الطعم ذاته إذا ما نُظر إليها من البلدان النامية. ففي حين يُعدُّ غزو بونابرت لمصر في الكتب الغربية بداية عهدٍ جديد في الشرق الأوسط، يروي لنا عبد الرحمن الجبرتي، أحد مؤرخي القاهرة حينها، دخول القوات الأجنبية إلى العاصمة، واصفاً هذا الغزو في مذكراته: "في أثناء الليل، دخل الفرنسيون إلى المدينة مثل سيلٍ عبر الأزقة ومن دون مصاعب. [...] ثمّ دخلوا إلى الجامع الأزهر راكبين على الخيل، وبينهم المشاة كالوعول، تفرّقوا في صحنه ومقصورته، ربطوا خيولهم بقبلته، وعاثوا في الأروقة والحارات، وكسروا القناديل والسهّارات، وهشّموا خزائن الطلبة والمجاورين (Pensionnaires) والكَتبة، ونهبوا ما وجدوه من المتاع والأواني والقصاع والودائع والمخبآت بالدواليب والخزانات، ورموا الكتب والمصاحف، وعلى الأرض طرحوها، وبأرجلهم ونعالهم

داسوها، وتغوّطوا وبالوا وتمخّطوا"[1].

عند وصولي إلى فرنسا في العام الدراسي ١٩٦٢، وكنت حينها في بداية المرحلة الثانوية، درست الثورة الفرنسية – التي كانت في نظري ملحمة أثارت لديّ اهتماماً وشعوراً بالانتماء إليها – وشرحوا لنا غزو مصر بطريقة مختلفة جداً، من خلال التنافس بين باريس ولندن، أو عبر طموحات نابليون المستقبلية. شددوا على دور علماء بونابرت دون أيّ ذكر للغائب الكبير: الشعب المصري.

شَهِدت مصر عام ١٨٧٨ ثورة وطنية بقيادة عُرابي باشا، وهو أول ضابط "من السكان الأصليين". لقد تمرّد عُرابي على التدخلات الأوروبية وعلى القوى التي وضعت القاهرة تحت الوصاية الدولية، خاصةً الوصاية المالية. وتُوّجت انتخابات عام ١٨٨١ بإقامة حكومة رفضت السيطرة الأجنبية – خاصةً تلك التي مورست باسم صندوق الدّين، وسُمّي عُرابي فيها وزيراً للحربية. تقدّمت الأساطيل الفرنسية والبريطانية نحو شواطئ الإسكندرية لثني الحكومة عن قرارها. انسحبت فرنسا في نهاية المطاف، واستولت بريطانيا على البلد. بدأت صفحة جديدة في تاريخ مصر لم تنتهِ حقاً إلا في الفترة ما بين ١٩٥٢ و١٩٥٦ مع ثورة الضباط الأحرار ومغادرة الجيوش البريطانية في إثرها. بالنسبة إلى كل مصري، ينتمي عرابي إلى تاريخ مصر، مثلما ينتمي دانتون وديغول إلى تاريخ فرنسا.

عندما كنت ناشطاً شيوعياً في فرنسا وقع بين يدي في أحد الأيام نصّ سبّب لي بعض الارتباك. رسالة من فريدريك إنغلز، رفيق كارل ماركس، مرسلة إلى إدوار بيرنشتاين بتاريخ ٩ آب/ أغسطس ١٨٨٢، يقول فيها: "يبدو لي أنك، بخصوص المسألة المصرية، مؤيّد جداً لما يدعونه الحزب الوطني. لا نعرف الكثير عن عُرابي، لكن يمكننا المراهنة بعشرة مقابل واحد أنه باشا عامّي لا يريد أن يترك للوكلاء الماليين مسألة جباية الضرائب، لأنه يفضّل وضعها في جيبه هو، وذلك وفق العرف الشرقي الشائع [...]. أرى أنه يمكننا الوقوف بشكل كامل إلى جانب الفلاحين المضطهدين من دون أن نشاركهم أوهام اللحظة الحاضرة (إذ من شأن الجماهير الفلاحية أن تنخدع طوال عقود قبل أن تكتسب الحكمة عبر التجربة). كما أنّ علينا أيضاً، نحن

1 Abd-Al-Rahman Al-Jabarti, *Journal d'un notable du Caire durant l'expédition français (1798-1801)*, Albin Michel, Paris, 1979.

الألمان، أن نحتفظ لأنفسنا في هذا المجال [في مجال السياسة الدولية] بالتفوق الذي تمنحنا إياه، نظرياً، الطريقة النقدية في التفكير"[1]. لا أعرف ما الذي صدمني أكثر، جهلُ الكاتب أم غروره، وهو أحد مؤسسي "الاشتراكية العلمية". وجدت أنّ من الصعب، حتى على مفكّري اليسار الراديكالي، إجراء التحليلات من دون الانطلاق من "تفوق" أوروبا المزعوم على العالم "الشرقي".

عندما وصلت إلى فرنسا كانت حرب الجزائر تقترب من نهايتها. تعرفت إلى هنري كوريه – الذي لم أكتشف إلا لاحقاً أنه أبي البيولوجي – وإلى رفاقه "حاملي الحقائب"[2]. كانوا قد خرجوا من السجن لتوهم، وكان موقف الحزب الشيوعي تجاههم أكثر من غامض. فعلى الرغم من موقفه الشجاع ضد حرب الريف (١٩٢٥)، كان من الصعب على الحزب الشيوعي، منذ الثلاثينيات، فهم المسألة الكولونيالية بحق وتقدير مدى قوة التطلعات الوطنية، إلى درجة أن بعض قادته ظلّ يعتقد أن تحقّق الثورة الاشتراكية يكفي وحده لتحقيق سعادة الشعوب المستَعمَرة التي تعيش في كنف "فرنسا الاشتراكية"...

من بين "حاملي الحقائب" هؤلاء، الذين قرروا دعم الحركة المناهضة للكولونيالية، كنت أتردد على العديد من الناشطين المسيحيين والقساوسة والرعاة. في الجهة المقابلة، وبالتوازي، اختار مسؤولون من اليمين ومن اليسار – ومنهم من كان ملحداً – الاصطفاف مع خيار الجزائر الفرنسية. وقد فعل بعضهم ذلك بدعوى الدفاع عن "التقدم" وللانخراط في الكفاح الواجب ضد "الظلامية" الإسلامية. لم ينخرط "حاملو الحقائب" المسيحيون في هذه المعركة على الرغم من معتقدهم الديني، بل باسمه. كانوا ينادون بقيم يمكن حتى للكافر الذي كنته التعرّف فيها على نفسه. لم أشعر يوماً بأحاسيس معادية للكهنوت أبداً، أو حتى معادية للدين، كما لدى البعض من رفاقي الفرنسيين؛ هذا لأننا لم نعش التاريخ ذاته طبعاً. إلا أنّ لقائي مع هؤلاء الناشطين كان حاسماً. اكتشفت، وكنت قبلها مقتنعاً أن الاعتقاد الديني سيتلاشى يوماً ما أمام أنوار العقل، أنه ما كان ليشكّل عقبةً في وجه الالتزامات المشتركة.

1 Karl Marx, Friedrich Engels, *Textes sur le colonialisme*, Editions en langues étrangères, Moscou, s.d., pp. 356-357.

٢ اسم كان يُطلق على الناشطين الذين ينقلون الأموال المرسلة إلى جبهة التحرير الوطني خلال حرب الجزائر. (م)

خلال الثمانينيات ذهب قسمٌ من اليسار المثقف إلى إنكار حركة التضامن مع العالم الثالث، محاولاً ترميم "الجوانب الإيجابية" للكولونيالية، وراح يُثني على الليبرالية الاقتصادية. اكتسب الرئيس الأميركي رونالد ريغن شعبية أكيدة في أوروبا. كان أيضاً عصراً ذهب فيه بعضهم، في وسط الهذيان المعادي للمعسكر السوفييتي، إلى حدّ التكهن بوصول دبابات الجيش الأحمر إلى الشانزليزيه – في وقت كان فيه الاتحاد السوفييتي يغوص شيئاً فشيئاً في حالة من الركود. قلّة كانوا أولئك الذين صمدوا أمام هذا الضغط، والتقيت من بينهم مسيحيين من اليسار خصوصاً. حتى أن "اللجنة الكاثوليكية لمكافحة الجوع ومن أجل التنمية" أصبحت مستهدفة من انتقادات اليمين وقسم من اليسار. لم أكتشف إلا لاحقاً، وبشيءٍ من الرضا، أن مؤسسي العلمانية مثل كوندورسيه وأصحاب قانون عام ١٩٠٥، لاسيما الاشتراكيان أريستيد بريان وجان جوريس، ومؤسّسا التيار الاشتراكي ماركس وإنغلز، كانوا قد حذّروا من رؤيةٍ للعالم تقوم على كره الدين (انظر الفصل الخامس).

أعود وأكرّر: أنا ملحد، وأنادي بالعقلانية ولا أعتقد بأيّ حقيقة مُنزلة. وعلى الرغم من الفضول الذي ينتابني إزاء الأديان ونصوصها المقدّسة وأساطيرها المؤسِّسة، لكن لا يهمني اليوم ما تقوله هذه الأديان ولا تواريخها المثقلة بالكثير من الجرائم بمقدار ما يعنيني ما يفعله المتدينون. ثمة في إسرائيل جمعية من الحاخامات الرافضين للاحتلال، أشعر أنني قريب منهم. شارك القساوسة في أميركا اللاتينية في النضال الاجتماعي مبتكرين لاهوت التحرير، فتابعت نضالاتهم بشغف. وناضل مسلمون باسم معتقدهم الديني ضد الاحتلال الاستعماري: هل ينبغي إدانتهم لأن أيديولوجيا المستعمرين استندت إلى عصر الأنوار والتقدم، في حين أن الإسلام كان "رجعيّاً"؟ لم أنظر يوماً بمثالية إلى حركات المضطهدين. لا أعرف اسم الكاتب الذي رأى أن ثورة سبارتاكوس والعبيد تبدو "بربرية" جداً إذا ما قورنت بالحياة الفاخرة في روما. كانت قضية الشعبين الجزائري والفيتنامي "عادلة"؛ لكن هذا لا يعني أن كل سلوك في الصراع من أجل التحرر كان عادلاً، ولا يعني أن المجتمع الذي سيُبنى على أيدي من كانوا خاضعين سابقاً سيكون "مثالياً". قصارى القول، ليس الشعور بالذنب – "نحيب الرجل الأبيض"[١] – ما يخنقني، لكنني ما زلت

١ يُشير غريش هنا إلى كتاب برنار كوشنير نحيب الرجل الأبيض الذي ينتقد فيه مفكّري اليسار الفرنسي =

مقتنعاً بأنه يجب الوقوف إلى جانب المضطهَدين ضد المضطهِدين.

كيف يمكن أن نحدد موقعنا في النقاش الدائر حول الإسلام، والذي يمزق المجتمع الفرنسي ويفرض نفسه على ما يُعرف بالبلدان "الغربية"؟ يجب البدء بملاحظة بسيطة: لا يشكّل الإسلام مرجعاً لأي سياسة بعينها. ففي مصر بقي الإسلام دين الدولة إبّان المَلَكيّة والجمهورية الناصرية الاشتراكية وحكم أنور السادات. وفي تركيا فاز حزب ذو مرجعية دينية إسلامية بانتخابات تشرين الثاني/ نوفمبر عام ٢٠٠٢، وبرهنت السنوات العديدة من ممارسة السلطة على أن هذه التشكيلة سويّة (Normalité) ويمكننا مقاربتها إلى الديمقراطيات المسيحية لما بعد الحرب في أوروبا. ومع ذلك فهي تُثير اعتراضات ترتبط بـ... سياستها النيوليبرالية. لنأخذ فرنسا مثلاً. لقد خالطتُ العديد من الناشطين المسلمين المنتمين إلى الصراع من أجل العولمة البديلة: لم يبدُ لي أنهم أكثر أو أقل تأهيلاً من ناشطين آخرين، كاثوليك أو يهود أو بروتستانت أو ملحدين، للمشاركة في الصراعات التحررية. لماذا إذاً يمكن أن يثيروا هذا القدر من الحذر؟ لماذا قد تتساءل مطولاً منظمة من منظمات العولمة البديلة (تضم في صفوفها مشاركين كصحيفة **الشهادة المسيحية** أو الجمعية الكاثوليكية لمكافحة الجوع ومن أجل التنمية) عن إمكان إقامة حوار مع المنظمات الإسلامية؟ لماذا تختصّ فرنسا بهذا الرفض؟ لماذا يبدو النشطاء الذين ناضلوا على الدوام ضد العنصرية سريعي التعاطف فجأةً مع حديث "الإسلاموفوبيا"؟ ولماذا لبعض حججهم نغمة مألوفة جداً تذكّرنا بالأحكام المسبقة التي نشأت خلال الكولونيالية؟

ترتبط هذه النقاشات بتساؤلٍ رئيس: كيف ندرس العالم الناتج عن نهاية الحرب الباردة وانهيار "المعسكر الاشتراكي"؟ ما هي قواه المحركة الأساسية؟ العولمة النيوليبرالية؟ ظهور قوة عظمى واحدة؟ حرب الحضارات؟ إن ما سيُقدَّم من إجابات عن هذه الأسئلة سيحدّد وجهة المستقبل الذي يتشكّل عالمياً. يجب أن يقودنا هذا إلى التفكير بما نريد. فكل بلد وكل منطقة تمتلك ثقافتها وتاريخها الخاصين. وتحت تأثير العولمة يمكننا الأمل بأن تجمعنا بعض القيم المشتركة - إنسانية وديمقراطية واجتماعية - على الرغم من اختلافاتنا. لكن، في ما وراء ذلك، هل ينبغي أن يكون

= المتضامنين مع العالم الثالث واصفاً إياهم بأنهم يحملون شعوراً ذاتياً بالذنب يتسبّب لهم بالقليل من الخسائر ويجلب معه الكثير من الرضى. (م)

العالم الذي نتمناه متماثلاً؟ هل يجب الانقضاض على المجتمعات "الرجعية"؟

يتعلق الأمر بمستقبل فرنسا أيضاً. فالتقسيم بين "فرنسي الأرومة" وبين "مهاجرين مسلمين"، والخوف غير العقلاني الذي تُثيره "الطبقات الخطرة" الجديدة، واختراع "عدو داخلي" بهدف توحيد الأمة – هذا كله يحتمل خطر حرب أهلية "عرقية" ونسيان الاختلافات الاجتماعية والتركيز على التمييزات الدينية.

في النهاية، ربما أملك أكثر من غيري، نظراً إلى مسيرتي، حساسيةً إزاء نسيان الذاكرة الكولونيالية الذي يستمر بطبع الحياة السياسية. لا يتعلق الأمر بهذا العمل الشائن أو ذاك والمستتر بالمنطق الكولونيالي – وما التعذيب إلا جزءٌ من أعمالٍ كثيرة أخرى – بقدر ما يتعلق بالرؤية الشاملة للمستعمَر التي تشكّلت خلال قرنٍ واحد عبر الكراسات المدرسية والأدب والأغاني والرسم والسينما. يتطلب الأمر وقتاً وطاقة لتفكيك هذه الصورة، خاصةً صورة العربي والمسلم، حتى وإن كان مقيماً على أراضي الجمهورية ويحمل الجنسية الفرنسية.

قامت الثورة الفرنسية على تناقض بين مُثلها الكونية وبين رؤية تَحصر تطبيقها على "البِيض". حتى وإن قرر الميثاق في عام ١٧٩٤ أن إعلان حقوق الإنسان سيُطبَّق على الجميع، في المتروبول [فرنسا الأم] وفي المستعمرات، إلاّ أنّ الجمهورية الثالثة رسّخت تقسيم العالم إلى "متحضّرين" و"بربريين"، وذلك رُغم وجود بعض المقاومة آنذاك. يقدّم النموذج الأول فرصة حقيقية، شريطة فهم أن المساواة بين المواطنين لا يمكن أن تبقى شكلية، بل يجب أن تكون قائمة على أساس النضال الدائم ضد مختلف أشكال التمييز. أما النموذج الثاني فيخرق هذه المبادئ العظيمة بتفريغها من جوهرها، ويفتح الباب أمام جميع أشكال الانتماءات الجماعاتية والأصولية، مورّطاً بذلك فرنسا والإنسانية في حربٍ بين الحضارات.

"نحو تغيير الحياة": أصبح هذا الشعار طيّ النسيان منذ زمنٍ بعيد. ومع ذلك ما زالت راهنيته ملحّة، إذ إن الحال ما زال لا يُطاق بالنسبة إلى مئات الملايين من البشر على هذا الكوكب. وفي فرنسا، يعتمد كل تغيير على حشد من هم "في الأسفل"، فرنسيين كانوا أم مهاجرين، سكان الضواحي أم مراكز المدن. هؤلاء لن يستطيعوا إلاّ معاً، معاً ويداً واحدة، العمل من أجل مجتمعٍ مختلف.

الفصل الأول

صدام حضارات؟

"ثمة كره للأجانب مُعمّم لدى العراقيين، كما في البلدان العربية كلها، وهو موجّه إلى الغربيين والمنظمات الدولية كلها. [...] إننا نتعامل مع شعب غير قادر على حكم نفسه بنفسه، وفي الوقت ذاته لا يرغب في مساعدة الآخرين له. الوضع معقّد للغاية. إننا أمام تناقض يطبع العرب والمسلمين، إنه سمة حضارية."

شعب غير قادر على حكم نفسه بنفسه؟ من يقرّر حكماً كهذا؟ لا شك أن جان-فرانسوا ريفيل[١] يعتقد بوجود "شعوب قاصرة" (أي، أطفال كبار يجب وضعهم تحت الوصاية)، ولم يتبادر إلى ذهنه أن مقاومة الجيوش الأجنبية إنما هي سمة عامة تشترك فيها جميع الشعوب.

فقدت النظريات العنصرية الكثير من صدقيتها إثر المغامرة النازية والحرب العالمية الثانية، على الرغم من أن مصادرها تعود إلى ما قبل ذلك بكثير: إلى النظرية "العلمية" للأعراق التي وُضعت أسسها في أوروبا القرن التاسع عشر، والتي أوجدت منظومة تراتبية ترتكز على شكل الجبهة أو حجم الجمجمة. كان من شأن هذه النظريات أن استُخدمت لا لتبرير التطهير العرقي لليهود فحسب، بل لتبرير بعض المجازر الكولونيالية الكبيرة أيضاً وممارسات قائمة على مبدأ تحسين النسل موجّهة ضدّ الغجر وذوي الاحتياجات الخاصة والمصابين بأمراض عقلية... إلخ. بات كل هذا

١ كاتب وصحفي فرنسي، وعضو في الأكاديمية الفرنسية (صرح الخالدين في فرنسا). (م)

الهذر مرفوضاً وبشدة. لكن من الخطأ الاعتقاد أن مسألة كره الأجنبي قد اختفت من مجتمعاتنا الغربية. فلرفض الآخر، منذ مئة وخمسين عاماً وحتى اليوم، وجهان اثنان: العرق والثقافة. قاسى الإيطاليون والإسبان والبرتغاليون من الرفض رُغم كونهم "بيضاً وأوروبيين". كما تحظى في أيامنا هذه الأحاديث المنمّقة عن التفاوتات الثقافية – التي تولّد نفوراً أقل مما تفعله العنصرية – باهتمام وسائل الإعلام وعدد من القادة السياسيين والمثقفين.

في مؤتمر عقدته وزارة الدفاع في الولايات المتحدة الأميركية عام ١٩٩١ قدّم الخبير الديموغرافي نيكولا إيبيرستاد الشرح التالي: "إنّ نمو الاقتصاد وازدياد حجم سكان العالم يمكنه خلق بيئة دولية أشدّ خطراً على أمن التحالف الأوروبي من خطر الحرب الباردة على الجيل السابق"، ويتابع مضيفاً: إن السؤال المطروح هو "معرفة كيف السبيل إلى الإكثار من نسبة السكان الذين يعيشون في كنف "القيم الغربية""[1].

يتّسم الآخر بثقافته الغربية والأجنبية أكثر منه بلون بشرته. لا يمكن أن يكون مماثلاً لنا، وهو غير قادر على مشاركتنا قيمنا "نحن". إنه ينتمي إلى ثقافة تعود إلى زمن سحيق، وإلى حضارة صقلت وجودها وجعلت تطلعاتها متمايزة بشكل أساسي عن تطلعاتنا. في العالم الغربي ما بعد ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ يُماهى أكثر فأكثر بين هذا الآخر وبين "المسلم" الذي يشغل في أذهاننا مكان العربي في الحقبة الكولونيالية، لا بل ويختلط به أحياناً.

يكتب الأستاذ الجامعي إيمانويل برينيه في كتابه النقدي **فرنسا، حاذري فقدان روحك...**: "من دون إعطاء الأمر أهمية مبالغاً بها، يجب أن نأخذ بالحسبان الرهانات الثقافية التي تترجم المواجهات بين تصوراتٍ للعالم مختلفة، لا بل متضادة. [...] يغيب هذا البعد الثقافي عن العديد من المراقبين الذين يغفلون عن هذه الخلفية التاريخية التي تخاطبنا من دون دراية منّا. هذه الخلفية ذات الطبيعة الصراعية القديمة تطلّ عبر العودة اليوم إلى الهويات الأولى. يكفي أن نتذكر الحروب الصليبية والمجابهة بين ضفتي البحر الأبيض المتوسط. كما يكفي أن نتذكر تقدم الإسلام إلى الجنوب الشرقي من أوروبا، وصولاً إلى أبواب فيينا في القرن الثامن عشر. وأن نتذكّر أيضاً

1 Cité par Emran Qureshi et Michael A. Sells (dir.), *The New Crusades. Constructing the Muslim Enemy*, Columbia University Press, New York, 2003, p. 111.

حقبة التركي المخيف والمقيت، تليها الحقبة الكولونيالية وما واكبها من عنف، وأخيراً حقبة التحرر من الاستعمار التي غالباً ما كانت دامية. تركت هذه المجابهة القديمة والمتجددة ترسّباتها في أذهان الشعوب"[1]، ولهذا السبب يستنتج برينيه أن عدداً من الشباب الفرنسي ذي الأصل المغاربي معاد للسامية "ثقافياً"...

بدأ مفهوم "صدام الحضارات" - المرفوض رسمياً في فرنسا لكن المصقول والمنتشر على المستوى الشعبي في الولايات المتحدة الأميركية - يحتلّ الأذهان شيئاً فشيئاً. وقد استدعاه إيمانويل برينيه، أيضاً، في الكتاب الذي أعدّه بعنوان **الأراضي الضائعة للجمهورية**، ويعرض لتنامي معاداة السامية والتمييز على أساس الجنس في المؤسسات التعليمية. ترك هذا الكتاب أثراً بالغاً في النفوس، وتلقّى المدائح بالإجماع تقريباً، ووفق الشريطة الورقية التي توضع على غلاف الكتاب الأمامي التي رافقت الطبعة الجديدة، فإنه "قلبَ رأساً على عقب النقاش الدائر حول العلمانية في المدارس" (انظر الفصل الثامن). في تصديره للكتاب يحذّرنا برينيه قائلاً: "ينطوي الحديث عن صراع القيم اليوم على خطر أن ترى نفسك مصنّفاً كمؤيد لطروحات صموئيل هانتنغتون ولمفهومه عن "صراع الحضارات". غير أن رفض رؤية الخطر وتسميته لا يؤدّي إلى إزاحته بل إلى زيادة حدّته فحسب"[2].

هذا "الخطر" الذي نرفض رؤيته يدعونا كتّاب قديرون لإدانته منذ عقود عدّة. ففي سبعينيات القرن المنصرم - خاصةً مع الحرب الأهلية اللبنانية والثورة الإيرانية - ومن ثم في الثمانينيات - مع اعتداءات باريس والتنبّه لحقيقة أن المهاجرين المسلمين قد أصبحوا مسبقاً أو أنهم سيصبحون يوماً ما مواطنين فرنسيين - دار الكثير من السجال في مجتمعنا. قرع كتابان وقتئذ ناقوس الخطر: **طوف محمد**[3] لجان بيير بيرونسيل هوغوز (١٩٨٣)، و**حول الإسلام عموماً والعالم العصري خصوصاً**[4] لجان كلود بارو (١٩٩١)، إذ حذّرا من خطورة دين محمد على مجتمعاتنا، ومن التعاطف المفترض

1 Emmanuel Brenner, *France, prends garde de perdre ton âme...*, Mille et une nuits, Paris, 2004, p. 106.

2 Emmanuel Brenner (dir.), *Les Territoires perdus de la République*, Mille et une nuits, Paris, 2002, p. 23.

3 Jean-Pierre Péroncel-Hugoz, *Le Radeau de Mahomet*, Lieu commun, Paris, 1983.

4 Jean-Claude Barreau, *De l'islam en général et du monde moderne en particulier*, Le Pré-aux-Clercs, Paris, 1991.

مع الإسلام لدى مثقفين ووسائل إعلام فرنسية لا تحشد قواها ضدّ تصاعد التهديدات. يرفض كلا المؤلفين بقوة كل أشكال العنصرية؛ فما يقومان به هو تسليط الضوء على الصدام الثقافي. إذ إن الشرق الغامض، وإن تبدّى آسراً، مباينٌ لنا للغاية.

لمزيدٍ من التوضيح لمنهجه ينقل لنا جان كلود بارو هذه الطرفة المأخوذة من **مذكرات من وراء القبر** لرينيه شاتوبريان. أسرّ بونابرت، عندما كان المستشار الأول، إلى الكاتب: "أكثر ما أثار دهشتي في مصر أولئك الفرسان وهم يقفزون عن خيولهم ليلمسوا الرمل بجباههم. ما هذا الشيء المجهول الذي يعبدونه في الشرق؟" يعلّق بارو: "بحدسه وعلى طريقة مالارميه فهم بونابرت مسبقاً ما هو أساسي. فحتى وإن سافر إلى مئة شعب ليسوا كلهم عرباً [...]؛ من آسيا الوسطى إلى اليمن، من سمرقند إلى صنعاء، من الشمال إلى الجنوب؛ أو من البنغال إلى المغرب، من داكا إلى مراكش، من الشرق إلى الغرب؛ سيجد الإنسان الأوروبي أينما حلّ الفضائل ذاتها والمناظر ذاتها والوجهة الأخاذة ذاتها"[1]. تشكّل الخاصية الثابتة المزعومة للشرق البعيد وللمسلمين الركيزة الأساسية لبعض التصورات الغربية.

ثمة نقطة واحدة على الأقل لم يكن فيها بيرونسيل هوغوز وبارو على خطأ تام. فحتى وإن لم تشهد فرنسا يوماً تعاطفاً واسع النطاق مع الإسلام – فالعنصرية بقيت حاضرة وبقوة – كان ثمّة مع ذلك بعض الأشياء التي لم نكن نجرؤ على قولها. أثارت حجج كلا المؤلفين ردوداً حامية، ليس من المختصين بالدراسات الإسلامية فحسب بل أيضاً من بعض الصحفيين الذين ما زالوا يُظهرون تعاطفاً مع الإسلام والمسلمين إذ يرون فيهم المهاجرين وسكان المستعمرات معاً. انتبهَ العديد من المحللين إلى السمة الضارّة لهذا الخطاب، التي استغلتها الجبهة الوطنية اليمينية ونصبت نفسها ناطقاً رسمياً بها. (انظر الملحق I)

عام ٢٠٠٢ نشرت كلٌّ من جان هيلين كالتينباخ وميشيل تريبالا كتاباً بعنوان **الجمهورية والإسلام**[2] تناولتا فيه طروحات مشابهة لطروحات بيرونسيل هوغوز وبارو. هذا الكتاب، كما نقرأ في التصدير، "لا طموح آخر له سوى إيقاظنا من وهم الشغف

1 Ibid., p. 13.

2 Jeanne-Hélène Kaltenbach et Michèle Tribalat, *La République et l'islam. Entre crainte et aveuglement*, Gallimard, Paris, 2002.

المبالغ فيه بالإسلام". إننا نعيش زمن "الصَمَم الإرادي"؛ ففيما يتعلق بالإسلام "تكفي قراءة المنشورات الكبرى للصحف الوطنية وعناوين المؤتمرات المدعومة مالياً لرؤية الشغف الذي يُثيره"[1]. وفي تقديمها لهذا الكتاب في صفحتها الأولى عنونت صحيفة **الإكسبريس**: "بعد سنة من اعتداءات ١١ سبتمبر. الإسلام. ما لا نجرؤ على قوله"[2].

هل نحن أمام مجرد حجة دعائية وأمام تخبّط بشأن التغيير في المشهد السياسي والفكري الفرنسي؟ "ما لا نجرؤ على قوله عن الإسلام" سيجد دعماً من مجمل الصحافة تقريباً، أكانت يسارية أم يمينية، وستتم دعوة المؤلّفتين بشكل منتظم إلى وسائل الإعلام لتعبّرا عن وجهة نظرٍ يتّفق فيها معهما الصحفيون الذين يحاورونهما. الأمر كما لو أن صحيفة **البرافدا** تنشر نصاً لليونيد بريجنيف، مع كل دعم البروباغندا السوفييتية الرسمية، معنوناً: "ما لا نجرؤ على قوله". قلّة من المختصين في الإسلام يمكنهم – أو يجرؤون على – الإجابة، لأن الزمن تغيّر، وأصبح من الصعب الدفاع عن رؤية معقّدة للإسلام وللمسلمين من دون الوقوع في قفص الاتّهام كمبشّر بالإسلاموية.

من التبسيط وعدم الإنصاف أن نضع في سلّة واحدة كتابَي بريجيت باردو **صرخة في زمن الصمت**[3] وأوريانا فالاسي **السُعار والكبرياء**[4] الغبيين والعنصريين، من جهة، وطروحات بيرونسيل هوغوز وجان كلود بارو وجان هيلين كالتينباخ وميشيل تيبالا المدعومة بالبراهين من جهة أخرى. رغم ذلك، لكل هذه الكتب رؤية مشتركة مفادها أن الإسلام مختلف بشكل أساسي عن الغرب، ومغاير وجودياً، وأن تاريخ العالم منذ دعوة محمد في القرن السابع الميلادي يندرج ضمن إطار المجابهة بين الإسلام والمسيحية. فنحن متورطون في صراع أبدي – تقول كل من كالتينباخ وتريبالا: "وإلى العقول العنيدة التي قدّ تشكّ بأهمية الرجوع حتى إلى روما والقديس أوغسطين والحروب الصليبية لفهم موضوعٍ راهنٍ، فقد ذكّر جان كلود غيبيو أنه في أثناء حوادث ١٩٩١ في يوغسلافيا كان الخط الفاصل بين الدولتين الانفصاليتين مطابقاً تماماً للخط الفاصل الذي رسمه الإمبراطور تيودوس عام ٣٩٥ عندما قسّم إمبراطوريته بين

1 Ibid., pp. 11, 12 et 25.

2 *L'Express*, 12 septembre 2002.

3 Brigitte Bardot, *Un cri dans le silence*, éditions du Rocher, Monaco, 2003.

4 Oriana Fallaci, *Le Rage et L'Orgueil*, Plon, Paris, 2002.

ابنيه: فأعطى الأول إمبراطورية المغرب الرومانية وأعطى الثاني إمبراطورية المشرق وعاصمتها القسطنطينية (اسطنبول)"[١]. ماذا يعني ذلك؟ هل يعني أنه لفهم مشكلات المجتمع الفرنسي مع "المسلمين" ينبغي الرجوع إلى معركة بواتييه؟ وإلى الحروب الصليبية؟ وإلى حصار العثمانيين لفيينا؟

تدّعي أوريانا فالاسي صراحةً أنها مسيحية ملحدة، لتشير بذلك إلى أنها تدافع عن "حضارة مسيحية". بالمقابل، عندما تقدّم كلٌّ من تريبالا وكالتينباخ نفسيهما كمدافعتين شرستين عن العلمانية، فهذه علمانية ذات معنى ضمني مسيحي واضح. فهما تستندان أكثر من مرة إلى أعمال آلان بزانسون، من دون أي ذكر للأصولية الكاثوليكية لهذا الأستاذ الجامعي المرموق والناقد للمجمع الديني الفاتيكاني الثاني. يدين بزانسون، مثلهما، ولع الفرنسيين (والكنيسة) بالإسلام. في مؤتمر عُقد بين ١٤ و١٦ تشرين الثاني/ نوفمبر بمناسبة الذكرى السنوية الخامسة لمؤسسة "الثاني من مارس"[٢]، وبالتعاون مع مجلة **لوفيغارو**، عرّف بزانسون الإسلام "كدينٍ معادٍ للمسيحية بشكل واضح"، وأن ديناميته الغازية تتسرّب عبر "انجذاب الشبان إلى الفتيات الفرنسيات من أصل مغاربي"[٣]! يبدو أن تريبالا وكالتينباخ قلقتان أيضاً من حالات اعتناق الإسلام هذه، وتقتبسان من آلان بزانسون: "من يعلم، فقد يُخبرنا [الاستطلاع الواسع]، إذا ما أخذنا بالحسبان الحالة المتقدمة لخروج السكان الفرنسيين من العقيدة المسيحية، أن الإسلام أصبح الدين الأول في فرنسا"[٤]. إنه لأمر مثير للضحك حقاً؛ وهل يجب أن تكون الغالبية في الجمهورية العلمانية مسيحية؟

بعد إدانتهما للتعاطف المزعوم مع الإسلام لدى النخبة – الذي يمكننا قياسه، مثلاً، بعدد "المسلمين" في المجالس الإدارية للصحف، وفي الأحزاب، ومجلس النواب، أو في أجهزة الدولة العليا! – تذكر الكاتبتان حقيقةً أثلجت صدريهما: "في المقابل، إن الشعب الفرنسي "محميٌّ" [من الإسلام] عبر ما يسمّيه فيليب ديريبارن "الإثنية الفرنسية العظيمة [التي] تقف بشكل حدسي في وجه أيّ علامة فارقة لإسلامٍ ناشطٍ

1 Kaltenbach et Tribalat, *op. cit.*, p. 70.

٢ مركز أبحاث من اليمين يدّعي الدفاع عن القيم الجمهورية. (م)

3 *Le Monde*, 29 novembre 2003.

4 Kaltenbach et Tribalat, *op. cit.*, p. 65.

وغازٍ، كما ترفض الخوذات القونس[١] وخطوة الإوزة[٢]"[٣]. الإثنية الفرنسية العظيمة؟ من المتحدث هنا؟ جان ماري لوبين[٤] أم آلان دو بينوا[٥] أم اتحاد الأورلوج[٦]؟

تتساءل كلٌّ من كالتينباخ وترييالا عندما تأتيان على ذكر موضوع الضواحي والنساء: "من المدهش مع ذلك كله أن ما ننظر إليه كفضيحة في كابول لا يهزّ مشاعرنا بتاتاً في بلدية تراب الفرنسية[٧]. لا يبدو أن جيوب طالبان في فرنسا تُعدّ مشكلة، ولن تأتي أي طائرة B-٥٢ لتحرّر نساء ضواحي باريس 'المُحاطات بالأقفاص'"[٨]. لا شك أن الكاتبتين تابعتا "تحرير" النساء الأفغانيات من بعيدٍ جداً، إذ إن الوضع ما زال لا يُطاق بعد ثلاث سنوات تقريباً من النصر الأميركي.

لا ريب في أن اعتداءات ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ أطلقت العنان للحديث عن الإسلام؛ فبعدها أصبح بالإمكان قول ما لم نكن نجرؤ على مجرد التفكير فيه منذ بضع سنوات. هذا ما يشير إليه الباحث في الدراسات الإسلامية جيل كيبيل بخصوص كتاب أوريانا فالاسي النقدي: "لقد أفسَح الرعبُ المجال أمام تسمية الآخر، والعدو، والخطر، ولإعطائه وجهاً في صورة بن لادن التي بِتنا ننسب إليها عُصبات الضواحي والمهاجرين غير الشرعيين المحتشدين عند بونتي فيكيو، في إطار خلط عام للأحاسيس"[٩]. لكن الفيلسوف آلان فينكيركروت سيجد بعض الحجج ليخفّفَ من إدانته للكتاب، وسيكتب روبرت ميزراهي، أستاذ فلسفة يساري (هكذا!)، في شارلي إيبدو عموداً بعنوان "شجاعة فكرية" (هكذا أيضاً!) يقول فيه: "أوريانا فالاسي ليست عنصرية. فهي لا تحارب عرقاً عربياً أو إسلامياً في أي مكان". ويضيف بخصوص الرأي العام الأوروبي: "إننا لا نريد أن نرى ولا أن ندين بوضوح مسألة أنّ الإسلام

١ خوذة مدببة الشكل كانت تستخدمها الجيوش الإسلامية. (م)
٢ الخطوة المنتظمة لبعض الجيوش، وتشير بشكل خاص في هذا السياق إلى الجيش الروسي. (م)
3 Ibid., p. 25.
٤ الرئيس السابق للجبهة الوطنية اليمينية المتطرفة. (م)
٥ مفكر وسياسي وصحفي فرنسي يمثل تيار "اليمين الجديد" الذي تأسس عام ١٩٧٠. (م)
٦ مركز أبحاث أسس عام ١٩٧٤، ويتأرجح اتجاهه السياسي بين اليمين واليمين المتطرف. (م)
٧ بلدية Trappes حيث قامت امرأة محجبة بشتم الشرطة عندما طلبت منها هويتها. (م)
8 Ibid., p. 329.
9 *Le Point*, 24 mai 2002.

هو من يشنّ حرباً صليبية ضد الغرب، وليس العكس"[1]. أما بيير أندريه تاغييف، الناقد الشرس ضد "موجة رُهاب اليهودية الجديدة"، فيشرح: "ما تقوله فالاسي صائب، حتى وإن كانت بعض صيغها التعبيرية مدعاةً للصدمة"[2]. هل هذا مجرّد "مدعاة للصدمة" عندما تكتب أن "أبناء الله [...] يتكاثرون كالفئران"، أو أنهم يغزون إيطاليا وأن العسكريين الذين تقع على عاتقهم حماية الشواطئ "لا يحمون شيئاً. ونظراً للإمكانات التي تُقدّمها حكوماتنا الهزيلة، ينساق العسكريون إلى الاستسلام لرغبات الجموع المهاجرة بإذعان مثير للدهشة؟"[3]. يا تُرَى، هل من الممكن أن يُعلن بيير أندريه تاغييف مجرّد "صدمته" من **بروتوكولات حكماء صهيون؟**

لا يقتصر هذا الشطط على فرنسا، حاشا وكلا. يقول بيرلسكوني في ٢٦ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١: "علينا أن نكون مدركين لتفوق حضارتنا [...] إنها منظومة من القيم أفضت في كل بلدٍ تبنّاها إلى الرفاهية التي تكفل احترام حقوق الإنسان والحريات الدينية". يعتبر رئيس وزراء إيطاليا أن "تفوق القيم الأوروبية" سيجعلها قادرة على "كسب شعوب جديدة"، موضحاً أن هذا الأمر "حدث سابقاً مع العالم الشيوعي وقسم من العالم الإسلامي، لكن، للأسف، جزءٌ من هذا الأخير بقيَ متخلفاً مقدار ألف وأربعمئة عام". في التصريح ذاته ندّد بالمظاهرات المطالبة بالعولمة البديلة والتي تركت أثراً كبيراً في قمة مجموعة الثمانية في مدينة جين في إيطاليا: "في وقتٍ يحاول فيه الإرهابيون منع التأثيرات المُفسِدة للحضارة الأوروبية على العالم الإسلامي، تنتقد الحركة المناهضة للعولمة، ومن الداخل، طريقة العيش الأوروبية، محاولةً بذلك حملها على الشعور بالذنب"[4].

لقد عُيّن الجنرال ويليام ج. "جيري" بويكن، مسؤول قديم في قوات دلتا (وحدة مكافحة الإرهاب في الجيش الأميركي)، في حزيران/ يونيو ٢٠٠٣، في منصب نائب مساعد وزير الدفاع لشؤون الاستخبارات في وزارة الدفاع الأميركية، وهو مسيحي إنجيلي صرّح في ولاية أوريغون أن المتطرفين الإسلاميين يكرهون الولايات

1 *Charlie Hebdo*, 23 octobre 2003.

2 *Actualités juives*, 20 juin 2002.

3 Fallaci, *op. cit.*, pp. 146 et 147.

4 *Le Monde*, 28 septembre 2001.

المتحدة "لأننا أمة مسيحية، ولأن أُسسنا وجذورنا يهودية مسيحية. عدونا رجل اسمه الشيطان". كما قال في مناسبة أخرى: "نحن جيش الله، في بيت الله، في مملكة الله، تربينا من أجل هذه المهمة". قال أيضاً، بخصوص الحرب في الصومال ضد قادة الحرب المسلمين: "كنت على علم بأنّ ربي أكبر من ربهم، كنت أعرف أنّ ربي رب حقيقي وأنّ ربهم مجرّد وثن"[١]. بعد هذه التصريحات تكرّم الجنرال ببعض الاعتذارات، واحتفظ بموقعه ليتمكّن من ممارسة مواهبه بـ"تصدير" نظام السجون المُعتمد في غوانتانامو إلى العراق، مع النتائج المعروفة في ما يتعلق بالتعذيب[٢]. حتى وإن دافع وزير الدفاع دونالد رامسفيلد عنه في البداية، إلا أن غوندوليزا رايس، مستشارة الرئاسة لشؤون الأمن القومي، أرادت توخّي الدقة معلنةً: "هذه ليست حرباً بين الأديان". يجد المرء صعوبة في تصديقها عندما يقرأ شهادات المعذَّبين وقد أُرغموا على الكفر بدينهم أو أكل لحم الخنزير[٣].

ماذا حدث؟

على الصعيد الفكري، إن الأستاذ الجامعي البريطاني برنار لويس، المقيم في الولايات المتحدة الأميركية منذ ١٩٧٤ والاختصاصي بتركيا، هو بالتأكيد أكثر مَن غذّى فكرة المجابهة بين الإسلام والغرب خلال الأعوام الماضية. فهو يمتاز عن أتباعه بمعرفته العميقة بهذا الدين وبتاريخه. لا يمكن بالطبع أن نقلل من قيمة إنتاجه الفكري الغني والمتنوع، خاصةً في ما يتعلق بتركيا والإمبراطورية العثمانية، عبر اختزاله إلى بعده الأيديولوجي فحسب. وهو أيضاً شخصية سياسية فاعلة؛ ولا يُنكر ذلك. برنار لويس مقرّب جداً من بول وولفوفيتز ومن المحافظين الجدد في إدارة بوش، ويُعدّ من أنصار السياسة الإسرائيلية والحرب على العراق. "كُشِفَ" للجمهور بعد ١١ أيلول/

1 *Los Angeles Times*, 16 octobre 2003.

٢ حول هذا الموضوع، انظر:
Sidney Blumenthal, "The religious warrior of Abu Gharib", *The Guardian* (London), 20 mai 2004.

٣ انظر تقرير رويترز في هذا الصدد:
"New images amplify abuse at Iraq prison", *Reuters*, 21 mai 2004.

سبتمبر ٢٠٠١، وكتب محاولتين موجّهتين للغاية لإحداث أثر سلبي، وقدّمهما بلباس "علمي"، وهما: "ماذا حدثَ؟" و"الإسلام في أزمة"[1]. وقد نالت كلتاهما إعجاباً كبيراً إلى حدٍّ أنسى الناس أنه يُنكر الإبادة العرقية للأرمن...

مما لا ريب فيه أنّ هذا الرجل رائد في هذا المجال، فله نَدين، منذ عام ١٩٦٤، بمصطلح "صدام الحضارات": "الأزمة في الشرق الأوسط [...] ليست نتاج نزاع بين الدول بل نتاج صدام بين الحضارات"[2]. أعاد لويس طرح هذا التعبير - الذي لم يلتفت إليه أحد حينها - بعد خمسة وعشرين عاماً في مقالة كتبها عام ١٩٩٠ بعنوان "جذور الغضب الإسلامي"، يصف فيها الحالة المعنوية للعالم الإسلامي، ويستنتج قائلاً: "ليس هذا إلا مجرّد صدام بين الحضارات، أي ردة الفعل غير المتوازنة ربما، ولكن التاريخية بكل تأكيد، لخصم قديم، ضد موروثنا اليهودي المسيحي وضد حاضرنا العلماني والانتشار العالمي لكِليهما"[3] ويوضح بعدها قائلاً: "أعتقد أن معظمنا سيوافق على القول - والبعض قال بالفعل - إن صدام الحضارات ملمحٌ مهمٌ للعلاقات الدولية الحديثة، رغم أن القليل منّا سيذهب إلى حدّ القول - والبعض فعل ذلك بالطبع - إن للحضارات سياسات خارجية وأنها تعقد أحلافاً في ما بينها"[4]. ينبغي الانتظار حتى العام ١٩٩٣ قبل أن يلقى هذا التعبير رواجاً عاماً عبر مقالة مشهورة لصموئيل هانتنغتون في مجلة **الشؤون الخارجية**، حيث يقول: "فرضيتي هي أن الأيديولوجيا أو الاقتصاد لن يكونا مصدراً رئيساً للنزاعات في العالم الجديد. فالأسباب الكبرى لانقسامات الإنسانية والمصادر الرئيسة للنزاعات ستكون ثقافية. لا شك في أن الأمم المتحدة ستحافظ على دورها الأساسي في الشؤون الدولية، لكن النزاعات السياسية العالمية الرئيسية ستدفع أمماً

1 Bernard Lewis, *Que s'est-il passé? L'islam, l'Occident et la modernité*, Gallimard, Paris, 2002; *L'Islam en crise*, Gallimard, Paris, 2003.

2 Bernard Lewis, *The Middle East and the west*, Indiana University Press, Bloomington, 1964, p. 135.

3 Bernard Lewis, "The roots of Muslim rage. Why so many Muslims deeply resent the West, and why their bitterness will not easily be mollified", *The Atlantic Monthly* (Boston), September 1990.

4 Bernard Lewis, "I'm right, you're wrong, go to the hell. Religions and the meeting of civilization", *The Atlantic Monthly* (Boston), may 2003.

وجماعات تنتمي إلى حضارات مختلفة لمجابهة بعضها بعضاً. سيسيطر صدام الحضارات على السياسة العالمية"[١].

تُشكّل هذه الرؤية لـ"صدام بين الحضارات" – وينبغي الانتباه إلى أنها تقوم أساساً على تعارض بين هويتين محددتين بشكل واضح، هما "الإسلام" و"الغرب" (أو "الحضارة اليهودية المسيحية") – صُلب فكر برنار لويس، وهو فكر ماهوي أصلاً. يشرح كلٌ من الأستاذين الجامعيين الأميركيين عمران قريشي وميشيل أ. سيلس في كتاب بعنوان **الحروب الصليبية الجديدة**: "ما نعنيه في استخدامنا لهذه الصيغة [صدام الحضارات] هو أن مثل هذا الصدام ليس نتاج ظروف تاريخية يمكن لها أن تتغير، بل أن جوهر الإسلام كدين معادٍ لصلب القيم الأساسية للغرب. وبالتالي لا بدّ من توقّع أعمال عنيفة ضد الغرب، إذ إن ما سيستدعيها ليست احتجاجات أو مجريات خاصة بل مجرّد وجود الحضارة الغربية"[٢].

يؤكّد برنار لويس أنّ "الحقد يذهب إلى ما هو أبعد من حالة العداوة إزاء بعض المصالح أو الأعمال الخاصة أو حتى إزاء بلدان معينة، ليصبح رفضاً للحضارة الغربية كما هي؛ ليس لما تفعله فحسب وإنما لما هي عليه وللمبادئ والقيم التي تطبّقها أو تُجاهر بها"[٣]. إذاً، لم يَثُر الإيرانيون ضد ديكتاتورية الشاه التي فُرضت عبر انقلاب قام بتحريضٍ من السي آي إي عام ١٩٥٣؛ ولا يُقاتل الفلسطينيون ضد احتلال لا نهاية له؛ وإذا ما كَرِهَ العربُ الولايات المتحدة الأميركية فليس بسبب دعمها لآريل شارون أو احتلالها العراق: فعلياً، ما يرفضه المسلمون هو الحرية والديمقراطية. كيف نشرح نزاع كوسوفو أو إثيوبيا وإريتريا؟ يشرحه برنار لويس من خلال رفض المسلمين لحكم يقوده الكفرة.

لهذا التصور نتيجتان سياسيتان. أولاً، هو يستتبع ضمناً أن لا جدوى من إيلاء الأولوية لإزالة الظلم الذي يعصف بالعالم الإسلامي، كما في فلسطين أو العراق أو في حالة المشكلات الاجتماعية. فمهما فعلنا، "هم" يكرهون الغرب. ثانياً، إنه يستخلص

1 Samuel Huntington, "The clash of civilizations", *Foreign Affairs* (New York), Vol. 72, No. 3, 1993.

2 Qureshi et Sells (dir.), *op. cit.*, p. 2.

3 Lewis, "The roots of Muslim rage", art. cite.

استراتيجية حرب تقوم على إدراج كل مجابهة ضمن صراع بين الحضارات، ضمن صراع أبدي؛ وبالتالي من دون أي إمكانية للحلّ: فنضال الفلسطينيين، والاعتداء الإرهابي في حيفا، والمقاومة في العراق، وأي حادث معادٍ للسامية في مدرسة ثانوية باريسية، وأي تمرّدٍ في الضواحي - يُنظر إلى ذلك كله كعناصر لهجمة عامة للإسلاموية. ففي هذه الجبهات كلها نحن متورطون في حرب عالمية. يندّد برنار لويس بالنظرة "الثنائية" لدى المسلمين ("الخير" ضد "الشر"، والنور ضد الظلام، والنظام ضد الفوضى، والحقيقة ضد الكذب، والله ضد الشيطان)، لكنه يوافق على النظرة الثنائية لدى بوش الذي يدعو إلى الحرب بين "الحضارة" و"البربرية" وبين "الخير" و"الشر".

يقرّر برنار لويس أن "حضارتنا اليهودية المسيحية" مهدّدة. نسي طبعاً أن أوروبا والولايات المتحدة الأميركية كانتا، ولمراحل زمنية طويلة، لا تقبلان اليهود إلا بصعوبة، وأن اليهود كانوا سيدهشون جداً إن سمعوا هذه العبارة في بداية القرن العشرين. فقد استلزم الأمر بضع مئات من السنين، وتطور معاداة السامية الحديثة، ومقاومة هذا الشكل الجديد من العنصرية، والإبادة العرقية لليهود، والنقد الذاتي الذي قامت به الكنيسة الكاثوليكية، كي يجد مصطلح "الحضارة اليهودية المسيحية" هذا مكاناً له. ومن هنا يتضح غموض كلمة "حضارة"، التي يحلّلها المفكّر الأميركي الفلسطيني إدوارد سعيد في معرض حديثه عن "الحضارة الأميركية" قائلاً: "شهدت فكرة ما هو أميركي تبدلات كبيرة وأحياناً انعطافات باهرة في الولايات المتحدة الأميركية. كانت السينما في بداياتها تصف السكان الأصليين كشياطين شريرة يجب إلغاؤها أو إخضاعها. أُطلق عليهم تسمية أصحاب البشرة الحمراء، ونُظِر إلى موقعهم في الثقافة [...] كعائق أمام تقدم الحضارة البيضاء. تغيّر كل هذا اليوم كلياً، فقد أصبح يُنظَر إليهم كضحايا للتطبيع الغربي للبلد، لا كأشرار"، ويضيف أنه إذا كانت غلبة البيض في مجال الأدب واضحة حوالى نهاية القرن التاسع عشر، فإن كتّاباً مثل توني موريسون باتوا يشكّلون رمزاً لرؤية جديدة لـ"الحضارة الأميركية": "أيُّ تصورٍ لأميركا الحقيقية يمكننا الزعم أنه يُمثّلها

ويُعرّفها؟ السؤال معقّد ومهم، لكن لا يمكننا الإجابة عنه ببعض الكليشيهات"[1].

لكن الأمر لا يتعلق بمجرّد قوالب جاهزة (كليشيهات) في ما يخصّ برنار لويس، بل يتعدّاه إلى "تقديرات" تَسِمُ مواقفه. ففي مقابلة لصحيفة **جيروزالم بوست** يدّعي أن "الإسلام، الضعيف منذ قرنين، بحث على الدوام عن قوى داعمة ليحارب عدوّه، أي الديمقراطية الغربية. فدعم بدايةً قوى المحور ضد الحلفاء، ومن ثم الشيوعيين ضد الولايات المتحدة الأميركية: الأمر الذي قاد إلى كارثتين"[2]. يا لسذاجتنا! الآن فقط علمنا أن الإسلام تحالف مع السوفييت في حرب أفغانستان، مثلاً، وأن المملكة العربية السعودية أو الإخوان المسلمين كانوا مقرّبين من موسكو.

ما يصدم في مقالة كهذه ("ماذا حدث؟") هو اللجوء الدائم إلى التعميمات وغياب الإشارة إلى المراجع أو الوقائع الحقيقية. "عبر قرون أثبت الواقع حقيقة أن المسلمين كانوا شعباً كبيراً وأنهم كانوا مكتفين بذاتهم. كان الإسلام يمثّل أعظم قوة عسكرية" ويتابع: "عصر النهضة والإصلاح البروتستانتي والثورة التقنية؛ كل ذلك لم تُدرَك أهميته في البلدان المسلمة، وكان المسلمون مصممين على النظر إلى سكان البلاد الممتدة على طول الجانب الآخر من حدودهم الغربية كبرابرة مُمعنين في الجهل [...]" ويقول لاحقاً في معرض حديثه عن القرن السابع عشر: "رغم أن المسلمين لم يَكنّوا للغرب الكافر إلا الاحتقار عموماً، إلا أنهم أدركوا أنه يمتلك مواهب لا يمكن إنكارها في مجالات التسليح وقيادة الحرب"[3]. في بضع صفحات فقط يغطّي المؤلف ما يقارب عشرة قرون من التاريخ العاصف للعالم الإسلامي ويختصرها بتغيرات مراكز السلطة وبالانشقاقات والتحالفات (بما في ذلك مع القوى المسيحية)، كما أنه قادر على إيجاز ما كان يفكّر فيه "المسلمون" والنخب والشعوب... يقوم بناؤه الفكري كله على فرضية وجود "ذاتٍ" ناجزة، اسمها الإسلام، وتتعارض مع ذات أخرى هي أيضاً محدّدة، أي الغرب – وهي فرضية لم يبرهن عليها بتاتاً، إلا بمساعدة "أمثلة" لا يمكن قبولها حتى من طالب تاريخ في سنته الأولى.

1 Edward W. Said, "The clash of definitions", *dans* Qureshi et Sells (dir.), *op. cit.*, pp. 67–77.

2 *Jerusalem Post*, 11 mars 2004.

3 Lewis, *Que s'est-il passé? op. cit.*, pp. 12, 14 et 20.

وهكذا، يتحدث لويس في ثلاثة مواضع عن "الرفض الانتقائي للموسيقى الغربية"[١] كبرهان على مقاومة العالم الإسلامي للحداثة. صحيح أن السائح المستعجل لن يسمع بعض معزوفات موزارت أو برامس تَصدرُ من الدكاكين في الأسواق خلال تنزهّه في شوارع القاهرة. لكن، يا تُرى، هل سمعها من مقاهي باريس أو لندن؟ يقول إدوارد سعيد مستاءً (وهو الاختصاصي الكبير بالأوبرا وبالموسيقا الكلاسيكية): "ثمة معاهد موسيقية جيدة جداً في العديد من عواصم العالم العربي: في القاهرة وبيروت ودمشق وتونس والرباط وعمّان وحتى في رام الله. خرّجت هذه المعاهد الآلاف من أفضل الموسيقيين ذوي الأسلوب الغربي، ويعزفون في فرق موسيقية سيمفونية وفي دورٍ للأوبرا تَعجُّ بالناس على امتداد العالم العربي. كما تُقام الكثير من مهرجانات الموسيقى الغربية على امتداد العالم العربي"[٢]. بالإضافة إلى ذلك يتساءل إدوارد سعيد عن السبب الذي دفع لويس للجوء إلى سلاح الموسيقى الغربية هذا ليدين الإسلام؟ لماذا لم يضع في حسبانه المجموعة الكاملة للموسيقى في العالم العربي؟

ثمة اختلاف رئيس آخر، وفق لويس، بين الغرب والإسلام (وهذه المرة يقتبس من القرآن لدعم قوله)، وهو مفهوم الوقت. ففي الغرب، وخاصةً بفضل اعتماد مفهوم "اليوم الممتد لأربع وعشرين ساعة"، يمكننا التخطيط لكل شيء، والحصول "ربما على الأكثر صعوبة [...]، أي القدرة على تحديد مواعيد دقيقة". ويستتبع ذلك باقتباس من جورج دوهاميل يعود لعام ١٩٤٧، الذي لاحظ، خلال جولته في الشرق الأوسط أنّ محاوريه لم يُظهروا الدقة في المواعيد، إذ إن "الانضباط الحازم [...] تنقصه المرونة، وينقصه الخيال، والابتسامة، وحتى الكرامة"[٣]. هذا الذي يفسّر أزمات العالم الإسلامي من أصغرها إلى أكبرها... هل يفسّر القرآن أيضاً غياب فكرة التوقيت الدقيق في أميركا اللاتينية أو في أفريقيا - هذا إذا ما استثنينا أوروبا الجنوبية؟ لن نندهش الآن إن علمنا أنّ كتابَي برنار لويس سابقي الذكر لا يهتمّان بالتاريخ الراهن للعالم الإسلامي إلا لماماً، ولا بالحروب الإسرائيلية الفلسطينية الخمس، ونزاعات

1 Ibid., p. 177.

2 Edward Said, "Impossible histories: why the many Islams cannot be simplified", *Harper's* (New York), juillet 2002.

3 Lewis, *Que s'est-il passé? op. cit.*, pp. 182-183.

الخليج والنفط؛ فذلك ليس إلا زَبد على سطح المحيط...

الإسلاموفوبيا؟

يصف بعضهم هذه النظرة إلى الإسلام من حيث هو ماهية ثابتة لا تتغير بالإسلاموفوبيا. أثار استخدام هذه الكلمة نقاشاً مشروعاً، وقبل أن ندرس فحواه ونتائجه لنأخذ وجهة النظر اللغوية: إن أصل كلمة رُهاب (Phobie) يرجع إلى الكلمة الإغريقية phobos، التي تعني الإدبار (بسبب الفزع)، وبالتالي الارتياع، الخوف الشديد وغير المنطقي. تُحيل كلمة "إسلاموفوبيا" إذاً على هذه الخاصية "غير المنطقية"، وليس على نقدٍ منطقي.

السؤال الأول: ألا يعني استخدام مصطلح "إسلاموفوبيا" أنّ أي نقدٍ للإسلام كدين هو نقد ممنوع؟ مع ذلك، عندما تستنكر الصحافة أو يستنكر المفكّرون "اليهودوفوبيا"، لا أحد يظن أنهم يرفضون كل حكم على الدين اليهودي. بالمقابل، يَعدّ البعض مصطلح "يهودوفوبيا" أكثر ملائمةً من تعبير "معاداة السامية" (وهو مصطلح وُلِدَ في نهاية القرن التاسع عشر) لتعريف الأشكال الجديدة لكره اليهود. قد يعمد بعض المسلمين إلى إشهار مصطلح "إسلاموفوبيا" لإبعاد كل اتّهام يتناول الإسلام؛ لكن هذا الأمر لا ينبغي أن يُثبط عزيمتنا، على النحو نفسه الذي تُستخدم فيه أيضاً وبشكل مماثل مصطلحات "يهودوفوبيا" و"معاداة السامية" لمنع كل نقد للسياسة الإسرائيلية...

لكلٍّ الحق في فرنسا أن يعترض أو يعيب على الأديان. فالتجديف مسموح، والعديد من الصحفيين يعودون إلى التراث الوطني مستدعين فولتير ضمن هذا السياق. كان هذا الفيلسوف يُعرّض نفسه لمخاطرة حقيقية بهجومه على الكنيسة الكاثوليكية، مواجهاً قوة زمانية وروحية حاضرة في كل مكان. إن التنديد بالإسلام في فرنسا لا يحمل أي خطر، ما عدا اكتساب شهرة سهلة. من ناحية أخرى، كثيرون ممن يعودون إلى فولتير في هذا الشأن لا يفعلون ذلك إلا عندما يكون الأمر في صالحهم. فحتى وإن كتب مسرحية هزيلة – فالمسرح لم يكن نقطته القوية – ليندّد بمحمد، لكنه كتب أيضاً في عام ١٧٧٠: "في هذه المساحات المذهلة من البلاد [أي الأراضي التي يحكمها

القرآن] لا يوجد من أتباع محمد من حظي بسعادة قراءة كتبنا المقدسة، والقليل من الأدباء بيننا يعرف القرآن. فنحن نكوّن عنّه بشكل مغلوط وشبه دائم فكرة مضحكة، وذلك على الرغم من أبحاث المختّصين الحقيقيين. [...] ما زال القرآن، حتى اليوم، الكتاب الأكثر أناقةً والأكثر روعةً الذي يمكن أن يُكتب في هذه اللغة. عزونا إلى القرآن عدداً لامتناهياً من البلاهات التي ليست فيه"[1].

بين تقدير فولتير وتقدير هوليبيك (الذي يقول: "إننا ننهار عندما نقرأ القرآن... ننهار! على الأقل الكتاب المقدس جميل لأن لليهود موهبة أدبية عظيمة..."[2])، ثمة هوّة تفصل بين إرادة الفهم والجهل المبني على براهين.

يقول صحفيون ساخطون: لنا الحق في نقد البابا يوحنا بولس الثاني، بينما يترفّع الإسلام عن كل نقد! ولكن هل هذا القول صحيح؟ من جهة أولى، وسنرى ذلك بشكل خاص في الفصلين الرابع والسادس، أن إدانات الإسلام غزيرة. ومن جهة أخرى، حتى وإن استطعنا إيجاد رسوم كاريكاتورية تسبّ البابا، هل الصورة الكلية ليوحنا بولس الثاني سلبية حقاً؟ احتفلنا بأبّهة بالذكرى الخامسة والعشرين لتقلّده منصب البابوية في تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٣، وانهالت حينها المدائح؛ مع ذلك، وفي الوقت نفسه، عُرض فيلم وثائقي على محطة بي بي سي يكشف عن مبعوثين خاصين من الفاتيكان إلى أفريقيا يشرحون للناس كيف أن الواقي الذكري لا يقي من مرض الإيدز.

تخيّلوا معي العكس: أن يبعث مسلم ذو منصب بارز بمندوبيه ليقولوا الكلام ذاته، هل كانت وسائل الإعلام الفرنسية لتعرض له صورة إيجابية؟ مع ذلك، يبقى أن حق رفض الأديان أمر لا يسقط بالتقادم.

يوجد في فرنسا تيار مضاد للكهنوت متجذّر تاريخياً. يتساءل ممثلوه هل سيُمنعون من مهاجمة الإسلام كما يُهاجمون الكاثوليكية واليهودية؟ سنتناول في الفصل الخامس (المُخصّص لموضوع العلمانية) النقاشات التي سرت بين المطالبين بفصل الكنائس عن الدولة على امتداد القرنين التاسع عشر والعشرين. لكن أمامنا حالياً ملاحظتان ضروريتان. أولاهما أن ثمة "كياسة" عامة نحو الكاثوليكية واليهودية مقارنةً بالإسلام.

1 *Voltaire par lui-même*, Complexe, Bruxelles, 1994, pp. 35-36.

2 *Lire*, septembre 2001.

والثانية أن الإسلام يُقدَّم في فرنسا كدين أشدَ خطورةً من الأديان الأخرى، في حين أنه أكثر انقساماً على ذاته، وأقل انتظاماً منها، ولا يخصّ إلا جزءاً يسيراً من السكان، على العكس من المسيحية.

لكن إذا لم يكن كل تصريح عدائي إزاء الإسلام هو "إسلاموفوبيا" بالضرورة، أفليس من الأفضل تفادي كل غموض واستخدام مصطلح "عنصرية" في هذا السياق (فنقول: عنصرية ضدّ العرب أو ضد المغاربة)؟ ينبغي العودة إلى أصول استخدام كلمة "إسلاموفوبيا"[1]، إذ نجدها في نص يرجع إلى عام ١٩٢٥، يتحدث مؤلفوه عن "فورة هذيان إسلاموفوبي"[2]، لكن استخدام هذا المصطلح بقي محدوداً حتى ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١. وقد بيّن استقصاء لأرشيف جريدة **لوموند** أن هذه الصحيفة اليومية استخدمت المصطلح مرتين اثنتين بين ١ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٧ و١٠ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ – الأولى في كانون الأول/ ديسمبر عام ١٩٩٤، والثانية في شباط/ فبراير عام ٢٠٠١[3]. في عام ١٩٩٨ اعتُمد هذا الاستقصاء عنواناً لأحد فصول كتاب **ماريان والنبي**[4]، لمؤلفه صهيب بنشيخ الذي غالباً ما يُعرَّف بأنه الناطق باسم الإسلام الليبرالي، كتب فيه أن الإسلام يُثير في فرنسا "إحساساً بالرفض شبه مجمَع عليه، مضمراً في الخطابات كلها، وبيّناً بما فيه الكفاية في المخيال الجمعي للفرنسيين". في **لوموند ديبلوماتيك** استُخدمت الكلمة مرتين قبل ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١: أولاهما في تقرير صحفي أُجري في مارسيليا (تموز/ يوليو ١٩٩٧)، اقتَبس أقوالاً من صهيب

١ إن ادّعاء كارولين فوريست وفياميتا فينر، في كتابهما **رميات متقاطعة** (Calmann-Lévy, Paris, 2003)، القائل إن كلمة "إسلاموفوبيا" ابتكرها الملالي عام ١٩٧٩ للردّ على انتقادات النظام الإيراني لا يستند إلى أي مصدر موثوق.

2 Etienne Dinet, Sliman Ben Ibrahim, *L'Orient vu de l'Occident*, Piazza-Geuthner, Paris, 1925.

إن هدف هذا النص هو نقد بعض سير النبي محمد، وبشكل خاص السيرة التي كتبها الأب اليسوعي لامينس (Lammens)، والتي تعود إليها العبارة المُقتبسة. انتُقد أصحاب هذه السير لأنهم كانوا مهووسين بـ"شرٍّ حديث"، وهو "الحاجة إلى قول الجديد والمؤثر عاطفياً بأي ثمن". فانسان غيسير هو من لفت انتباهنا إلى الإشارة إلى هذا الكتاب.

٣ المرة الأولى في معرض رأي لإيميل ماليه، رئيس مجلة باساج (*Passages*) في ١٠ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٤، والثانية في مراجعة في مؤتمر عُقد في ستوكهولم وحمل موضوع "محاربة التعصب"، في ٢٤ شباط/ فبراير ٢٠٠١.

4 Soheib Bencheikh, *Marianne et le Prophète*, Grasset, Paris, 1998, p. 171.

بنشيخ؛ وثانيهما كان على يد طارق رمضان (نيسان/ أبريل ١٩٩٨) الذي أورد دراسة طلبتها في بريطانيا المؤسسة البحثية رانيميد ترست (Runnymede Trust) عام ١٩٨٧ (التي يترأسها البروفيسور غوردون كونوي) بعنوان **الإسلاموفوبيا: حقيقة لا خيال**. وقد أصبح استخدام كلمة "إسلاموفوبيا" بعد اعتداءات نيويورك وواشنطن دارجاً، ليس في فرنسا فحسب وإنما في كل البلدان الأوروبية، وبات يُمثّل، في جزءٍ منه، استجابةً لظرف غير مسبوق.

اتّصفت السياسة الأميركية خلال سنوات طويلة بغموض موقفها إزاء الإسلام: فمن جهة نجد سياسة معادية للعرب ومناصرة لإسرائيل؛ ومن جهة أخرى نحن أمام تحالف مع عدد من الجماعات الإسلامية المحافظة والمملكة العربية السعودية ضد الاتحاد السوفييتي والشيوعية، وهو تحالفٌ لم تُنهِه الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩. وبعد ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ فرضت الإدارة الجمهورية مذهباً جديداً يجابه وُفقه الغرب عدواً جديداً أشد خطورةً مما كانت عليه النازية والشيوعية. فازدادت المؤلفات التي تتحدث عن "الحرب العالمية الثالثة" بالتزامن مع تنفيذ بوش استراتيجية عسكرية وسياسية من التدخل والهيمنة، لا سيما في العالم العربي والإسلامي، باسم "حربٍ ضد الإرهاب" ينضوي فيها وبشكل مُضمر صدام بين الحضارات (انظر الفصل الثالث).

اصطدمت هذه الفكرة التبسيطية في فرنسا بالعديد من الصعوبات ترجمها موقف الحكومة ضد الحرب على العراق وحركات التضامن مع الشعبين الفلسطيني والعراقي. بيد أنه، وبالتوازي، نما لدى الرأي العام شعور جديد بالقلق يضع الإسلام والإسلاموية والإرهاب على سوية واحدة. وعادت بعض الذكريات من الحقبة الكولونيالية إلى الصدارة. إذ نُظر إلى مقاومة الجزائريين للتوغل الفرنسي - لا سيما رفضهم اعتناق المسيحية (كما فعل بعض السكان الأصليين في جنوب فيتنام أو في أفريقيا السوداء) - كعلامة على "التزمّت الديني". بعد مرسوم كريميو قسّمت السلطات في الجزائر السكّان إلى أوروبيين ويهود من جهة وإلى "مسلمين" من جهة أخرى. أمّا المسلمون فهم وطنيون وليسوا مواطنين. وبعد استقلال البلد قاسى المهاجرون - الذين أُشير إليهم كأفريقيين شماليين في البداية، وكعرب في ما بعد - العنصرية واعتداءات اليمين المتطرف بشكل يومي. كان من شأن صعود الجبهة الوطنية التي فرضت موضوع

الهجرة في صلب النقاش السياسي، وتنافسها مع اليمين في الثمانينيات، أن جعل من لهجة الخطابات أشد قسوة. وبالتوازي، غالباً ما تتخذ العنصرية من "الاختلافات" الثقافية أو الدينية مأوىً لها، فتعرِّض، بذلك، هوية فرنسا ولحمة الجمهورية للخطر. منذ نهاية الثمانينيات برزت إلى العلن الحجة القائلة إن العائق أمام الاندماج ذو طبيعة دينية وثقافية: فالإسلام المعادي في جوهره للعلمانية والديمقراطية هو الذي يشكّل عائقاً أمام استيعاب المهاجرين. خلافاً للولايات المتحدة الأميركية تعيش فرنسا اليوم نوعاً من الفصام. فمنذ ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ يقف اليسار، بتياراته المتنوعة، معارضاً للسياسة الأميركية، لكنه يقبل مع ذلك ببعض الافتراضات حول "صدام الحضارات" والقراءة التبسيطية للإسلام. فليس مصادفةً على الإطلاق أن يُقرّ كلٌّ من برينيه وتريبالا سياسة بوش في العراق وفلسطين.

في النهاية، لا يمكننا في سياق هذا النقاش أن نُهمل أن هناك من يتبنّى مصطلح "الإسلاموفوبيا" علانيةً. فهذا كلود إيمبير، مؤسس مجلة لوبوان، يكشف أن لديه "القليل من الإسلاموفوبيا"[1]. وللردّ على الانتقادات التي تناولته كتب افتتاحية بعنوان "عقيدة علماني"[2]. لكن غلاف هذه المجلة الأسبوعية أعلن: "حصرياً: الأخت إيمانوييل، "وصيّتي""، حيث خُصّصت عشر صفحات، لا أثر فيها لأيّ نقد لمادلين كوانكان التي ترهبنت عن عمر ٢٣ عاماً. ولدى سؤالها عن التضحية التي قامت بها وعن صورة الألم في المسيحية أجابت كوانكان: "يا إلهي، على العكس تماماً! سؤالك في غير محله أبداً! المسيحية بالنسبة إلي هي الحياة، الحياة داخل دين محبة. أين الألم في هذا؟ [...] ستقول لي إنني ضحيّت بنفسي... لكنني كنت أسعد امرأة في العالم! ينبغي الاختيار بين اللذة والسعادة". ما الذي كانت ستكتبه المجلة لو أن هذه الأقوال خرجت من فم امرأة مسلمة تضع الحجاب؟ يوجز كلود إيمبير نظرته في جريدة لوبوان قائلاً: "الإسلام، في نزعته المسيحانية – أي عبر خصوصية إرادته بأن يقود ليس الأنفس وحسب بل الفضائل والقوانين أيضاً – ليس، ولا يستطيع، ولا

1 *LCI*, 24 octobre 2003.

لن تستدعي هذه العبارات أي تأهب. للاطلاع على أحد الأصوات الناشزة والنادرة، انظر:
"L'islamophobie d'un patriarche", *Libération*, 31 octobre 2003.

2 *Le Point*, 7 novembre 2003.

يريد أن يكون ديناً كسائر الأديان"[١]. وكأنه يقول إنّ المسلمين المؤمنين ليسوا، ولا يمكنهم أن يكونوا، ولا يريدون أن يكونوا مواطنين مثل الآخرين...

ينسحب مثل هذا الموقف الماهوي أيضاً على الإسلام السياسي: فهو كتلة واحدة متجانسة ويمكن اختزاله إلى مجرّد تطبيق الشريعة - القانون الإسلامي. لا يوجد أي اختلاف بين التيارات المختلفة، الموصوفة جميعاً بالأصولية، من دون أن نقدر على معرفة الدلالات التي تُحيل إليها هذه الصفة. فنرمي بحماس والقاعدة داخل سلّة مهملات واحدة، بالإخوان المسلمين وبالجهاديين المصريين، بالأصوليين الفليبينيين وبحزب الإصلاح في اليمن؛ ولا يخرج عن هذا الخليط سوى التمرّد الشيشاني ضد الحرب الاستعمارية التي قادتها روسيا، فهو يشكل استثناءً، ولو بشكل جزئي. في فرنسا نخلط بخفّة بين اتحاد المنظمات الإسلامية في فرنسا (UOIF) وبين تجمّع مسلمي فرنسا وجماعة التبليغ والمجموعات السلفية. غير أننا نعرف أنه، وباسم المسيحية، نشأت حركات تتعارض في ما بينها بمثل تعارض لاهوت التحرير مع أوبوس داي[٢]؛ فما الذي يمنعنا من رؤية التباينات حين تُقسّم المنظمات الإسلامية؟ تُعزّز هذه التعميمات التعسّفية الفكرة الرائجة لدى الرأي العام عن وجود تهديد دائم ووشيك ضد الديمقراطية والعلمانية، مدعومةً بوجود "طابور خامس"، أي المسلمين. فيتحوّل المسلم إلى مشتبه به بمجرّد قيامه بصلواته الخمس أو امتناعه عن شرب الكحول.

قد يقول قائل إن هذه الانتقادات لا تطال المسلمين كافة، وإنما جزءاً منهم فحسب. هذا الكلام صحيح أحياناً. وإدانة الجماعات المتطرفة صاحبة الفكر الرجعي أمرٌ مشروع. لكن الانزلاق من واحد إلى الآخر، من جماعات بذاتها إلى المسلمين عموماً، غدا أمراً مألوفاً. في كتابه **هاجس معاداة الولايات المتحدة الأميركية**، يبتهج جان فرانسوا ريفيل لأن بوش الابن وبضع قادة أوروبيين زاروا بعض المساجد بعد ١١ سبتمبر/ أيلول، لتفادي أن يُصبح الأميركيون العرب - لاسيما في الولايات المتحدة - هدفاً "لأعمال ثأرية يندى لها الجبين"، ويؤكّد قائلاً: "يُشرّف هذا

1 *Le Point*, 12 décembre 2003.

٢ أو: الحبرية للصليب المقدّس، وهي منظمة للكنيسة الكاثوليكية معروفة بتطرفها. (م)

الاكتراث الديمقراطي الأميركيين والأوروبيين، لكن لا يجب أن يُعميهم عن حقد غالبية المسلمين الذين يعيشون بيننا على الغرب"[١]. العبارة مكتوبة بشكل صريح: "غالبية المسلمين". لا نعلم إن كان الفيلسوف يقترح إبعادهم، لكن ملاحظته تُعرِّف تماماً الخطاب الإسلاموفوبي: فبدعوى نقد الدين نَصِمُ جماعة بأسرها عبر إحالتها إلى "هويتها" التي تغدو "طبيعية" آنذاك. تقوم كلٌّ من كالتينباخ وتريبالا أيضاً بهذا الخلط القائم على المماهاة بين المتدينين والإرهابيين، وتدعوان إلى مقاومة كل من يحاول أن يمنع "التفكير بإمكان وجود قرابة أيديولوجية بين الإسلام والإسلاموية والإرهاب"[٢]. يختلط رفض الإسلام والمسلمين جزئياً بالعنصرية القديمة التي كانت تُمارس ضد العرب والمغاربة، لكنه يتجاوزها أيضاً. فكثيرٌ ممن ينظر إلى الإسلام كتهديد يغضب إذا ما اتُّهم بالعنصرية.

يُشارك في هذه الحملة جزءٌ من اليمين المتطرف – ممن هم معادون للعرب أكثر من معاداتهم للسامية –، حيث تتقاطع توجهاتهم مع اليمين المتطرف اليهودي، كما تشهد على ذلك المواقع الإلكترونية التي دانها تقرير MRAP[٣]، من بين تقارير أخرى طبعاً. كما نشهد، ومنذ زمن بعيد، تحالفاً لفصيل آخر من اليمين المتطرف – الأشد تطرفاً ومعاداةً للسامية غالباً – مع جماعات إسلامية، باسم الكفاح ضد اليهود، أو ضد الصهيونية.

في معرض نقدها لمصطلح "إسلاموفوبيا" تزعم الرابطة الدولية ضد العنصرية ومعاداة السامية (ليكرا) أنه "من غير المؤكد، لا بل من غير المحتمل، وجود رفض للإسلام [في فرنسا]، لكن [ثمة] بالأحرى رفض للممارسات الأصولية". على العكس، "يوجد تقدم واضح على صعيد قبول المسلمين والديانة الإسلامية"[٤]. لكن يمكننا قول الشيء ذاته عن اليهودية: فاستطلاعات الرأي كافة تُظهر أن معاداة السامية أصبحت هامشية في الرأي العام الفرنسي. هل ينبغي مع ذلك التخلي عن الانتباه إليها

1 Jean-François Revel, *L'Obsession anti-américaine*, Plon, Paris, 2002, p. 129.

2 Kaltenbach et Tribalat, *op. cit.*, p. 275.

3 *Le Figaro*, 16 juillet 2003.

وعن تقرير الـ MRAP [حركة ضد العنصرية ومن أجل الصداقة بين الشعوب، معنية بمكافحة التمييز العنصري]، انظر الموقع التالي: www.mrap.asso.fr

4 "Islamophobie et violences à l'égard de l'islam", *Le Droit de vivre*, décembre 2003.

وعن محاربة التصرفات العدائية، الواقعية جداً، تجاه اليهود، حتى وإن لم تكن إلا من فعل جماعات صغيرة لا تحظى بدعم كبير؟

من جهة أخرى، إن وضع المسلمين أشد تعقيداً مما يصوّره حديث رابطة "ليكرا". يسمح بتقدير هذا الوضع تقرير اللجنة الوطنية الاستشارية لحقوق الإنسان ٢٠٠٣[١] القائل: "ظهر عنصر جديد يشي بخلط متزايد بين العداء للهجرة المغاربية، التي كانت سائدة في التسعينيات، وبين العداء للإسلام وللمسلمين، ممزوج بأشكال من الخلط بين مشكلة الجنوح في ما يسمّى الضواحي الحساسة وبين الأصولية والإرهاب"؛ كما أن "الكليشيهات حول الإسلام أصبحت منتشرة على نطاق واسع"، و"بات الإسلام يُشبّه بالإسلاموية إلى حدٍّ ما". عندما نسأل الفرنسيين عن الكلمات التي تعبّر أفضل ما يكون عن فكرتهم عن الإسلام نلاحظ أنها، بالنسبة إلى ٤٦% منهم، "رفض القيم الغربية"، وبالنسبة إلى ٥٠% "التعصّب"[٢]. ويتابع التقرير قائلاً: "إنه الدين الوحيد الذي يكون عنده مؤشر التعاطف (بحساب الفارق بين الآراء الإيجابية والآراء السلبية) سلبياً". يعتقد ما يقارب نصف الذين أُجري عليهم الاستطلاع (٤٨%) أن "قيم الإسلام غير متوافقة مع قيم الجمهورية الفرنسية" (٢٨% فقط تقرر أنها متوافقة) - يرفض كثيرون الإجابة لأنهم يعتبرون أن ما يعرفونه عن هذا الدين غير كاف. أخيراً، ٥٧% من المستجيبين يرون المسلمين "كمجموعة منزوية داخل المجتمع"، ويعتبر ٤٥% منهم أنهم (أي المسلمين) يعدّون أنفسهم مسلمين في المقام الأول - بالنسبة إلى اليهود، النسبة المئوية الأخيرة "لا تتعدّى" ٢٥%.

اشتد في السنوات الأخيرة العداء تجاه الإسلام من خلال الحضور المتزايد لقسم من الشبان المغاربة الذين يرفضون الاستمرار بالاختباء ويُعلنون عن أنفسهم، أحياناً بصخب وبشكل يسترعي الانتباه، في الأماكن العامة. يُغذّي هذا الحضور شكلاً جديداً من رفض الآخر تُمارسه فئات اجتماعية كانت حتى هذه اللحظة قليلة التأثر بالعنصرية. ليس ثمة مصطلح، ولو كان دقيقاً، يمكنه أن يعرّف هذه الحقيقة الواقعية،

1 Commission nationale consultative des droits de l'homme, *2003. La lutte contre le racisme et la xénophobie,* La Documentation français, Paris, 2004.

٢ استبيان أجراه كلٌّ من المعهد الفرنسي للرأي العام (IFOP) وجريدة لوموند صبيحة هجمات ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١.

ولا حتى "إسلاموفوبيا". لكن لهذا المصطلح، منظوراً إليه داخل الحدود التي أشرنا إليها، ميزة الكشف عن ظواهر جديدة في فرنسا وأوروبا، كما يؤكد ذلك تقرير المرصد الأوروبي لظواهر العنصرية وكراهية الأجانب، والمعنون: "الإسلاموفوبيا في الاتحاد الأوروبي منذ ١١ سبتمبر ٢٠٠١"[١].

يُلاحظ هذا التقرير – الذي لم يلقَ فعلياً أي تغطية إعلامية في فرنسا –، وبعد دراسة أُجريت في بلدان الاتحاد الأوروبي، أننا، بالإضافة إلى الخلط الجزئي بين العنصرية والإسلاموفوبيا، نشهد أيضاً تعبيرات كراهية واعتداءات تستهدف بشكل خاص أهدافاً يُنظَر إليها كرموز للإسلام (المساجد والنساء المحجّبات والرجال المعمّمين[٢]... إلخ). في بريطانيا، في شهر حزيران/ يونيو من عام ٢٠٠٤، نشرت صحيفة التايمز تقريراً يقول: "يُحمَل المسلمون على الشعور بأنهم لا يشكلون جزءاً من البلد، ويشعرون أنهم غير مقبولين" واختتم بهذا التحذير: "إنهم قنابل موقوتة غير مشتعلة"[٣]. كذلك، في الولايات المتحدة الأميركية، ووفق رئيس الـ إف بي آي، ازدادت الاعتداءات على العرب والمسلمين والسيخ (الذين يجري الخلط بينهم وبين المسلمين بسبب عمائمهم) منذ ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١[٤].

أخيراً، وللتوضيح، إن وصف رؤية أيديولوجية معينة بالإسلاموفوبيا لا يعني الرغبة بجرّ كل صاحب تصريح معادٍ للإسلام أمام المحاكم؛ إذ إن الإكثار من الإجراءات القضائية الموجّهة نحو النقاش الدائر في فرنسا – وأمامنا كدليل عدد القضايا العدلية المرفوعة على مفكرين، مثل إدغار موران الذي اتُّهم بمعاداة السامية وأُدين بها بشكل شائن – من شأنه أن يخلق مناخاً ضاغطاً غير مؤاتٍ لطبيعة الحوار الديمقراطي.

أودّ تفادياً للغموض أن أختتم هذا الفصل بتأملٍ للبروفسور الفرنسي الاختصاصي بالإسلام مكسيم رودنسون. ففي معرض حديثه عن كيفية تلقّي جماعة من الأقليات حقد المجتمع، يؤكّد أن هذا العداء، بمقدار ما هو فعلي، يُحدث لدى الجماعة المُستهدفة "حساسية فائقة نحو الانتقادات والتهجمات، واستيهامات تأويلية تستدلّ

1 *L'Islamophobie dans l'Union européen depuis 11 septembre 2001*, rapport de l'Observatoire européen des phénomènes racistes et xénophobes, 2002 (www.eumc.eu.int)

٢ أولئك يمكن أن يكونوا من السيخ أو مسلمين، إلا أن المعتدين لا يقيمون فارقاً بين الاثنين.

3 *AFP*, 3 juin 2004.

4 *AFP*, 20 mai 2004.

على اعتداءات ومظاهر عدوانية، حتى في حال عدم وجودها حقيقةً، وذلك في مواقف وأحاديث وإيماءات حيادية تماماً. يبلغ هذا التوجّه في التلقّي مدىً يصل فيه غالباً إلى تكوين أسطورة وافتراض وجود عداوة أسطورية [...] وغالباً ما تُوظّف هذه الأسطرة للعداوة، وبشكلٍ واعٍ إلى حدٍّ ما، من جانب الكوادر القيادية للجماعة المعنية من أجل خدمة أهدافٍ فعليّة، استراتيجية وتكتيكية. فتقوم هذه الكوادر ببلورة أيديولوجيا كاملة تهدف إلى ترسيخ فكرة عدم قابلية المساس التي تلقى ترحيباً من المجموعة أو الجماعة المُنقادة، لأنها تجعل من ردود أفعالها العفوية مشروعة، وتجعل منها فعلياً جماعة مُحرَّمة"[1]. لا يفلت من هذا المنطق لا المسلمون ولا المسيحيون ولا اليهود ولا أي جماعة أخرى. ومن المؤكّد أنه لا يجب أن نتساهل ونجعل من المسلمين "جماعة منزوية"، لا سيما وأن هذا يفترض وجود كائن "مسلم" يتحدّد وجوده عبر الإسلام. وفي هذا الافتراض اختزال ينبغي تجنّبه.

1 Maxime Rodinson, *Peuple juif ou problème juif?*, La Découverte, Paris, 1997, pp. 249-251.

الفصل الثاني

عن الإسلام والمسلمين

"في الحقيقة، المثال الأعلى هو يوتوبيا على الدوام. [...] وعلى الدوام سيُنتج التباين بين المثال الأعلى والواقع هذه التمردات ضد العقل البارد في تاريخ الإنسانية. سيتّهم ضيّقو الأفق هذه التمردات بالجنون حتى اليوم الذي تنتصر فيه ويكون أولئك الذين حاربوها أول من يتقدّم للاعتراف بها كعقل أسمى".

Ernest RENAN, *Vie de Jésus*, dans *Histoire des origines du christianisme*, vol. 1, Robert Laffont, Paris, 1995, p. 112.

إسلام. هذه الكلمة المكتوبة على راية الحشود المكتظّة على طول حدود الغرب، بل والتي تسللت مسبقاً إلى قلب حضارتنا، تتردّد في الإعلام إلى حدّ الضجر، ويستخدمها كل واحد منّا وكأنها تُعرّف واقعاً "واحداً" وحقيقةً "واحدة".

توجّه آلاف الأشخاص إلى المكتبات صبيحة هجمات ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ على مركز التجارة العالمي والبنتاغون وأفرغوها من محتوياتها. نَفدَت نُسخ القرآن التي كانت متاحة بنشرات متعددة ومدفونةً على الرفوف المغبرّة. تعكس هذه الهجمة ولا ريب رغبةً في الفهم تستحق الثناء. لكن هل كان القراء يأملون أن يجدوا في نصوص المسلمين المقدّسة شرحاً للحوادث التي عصفت لتوّها بالولايات المتحدة؟ هل يمكن أن تكشف لنا سورةٌ ما عن مسوّغات محمد عطا وقراصنة الجو الثماني

عشرة الآخرين؟ هل سنتمكن من نبش مفتاح الأفعال المتطرفة للقاعدة وأسامة بن لادن بمقطع من القرآن – وهو كتاب منزّل في القرن السابع الميلادي؟ أكثر من ذلك، هل من الممكن لهذه القراءة أن تُلقي ضوءاً على سلوك أكثر من مليار مسلم، أي سلوك هؤلاء "الآخرين" الذين يصبحون يوماً بعد يوم أشدَ إقلاقاً وأكثر غرابةً؟

هنا يكمن سوء الفهم الأخطر على الإطلاق: أن يسود الاعتقاد بأن الإسلام يمكنه تعريف "واقع" العالم المسلم؛ وأننا إنْ عَلمنا ما "يقوله حقاً" القرآن فسنفهم حينها هذا الشرق الغامض الذي لا ينفك يفلت منّا.

غير أن ما يميّز العالم الإسلامي هو عدم تجانسه. تتألف منظمة المؤتمر الإسلامي من خمسٍ وسبعين دولة، بالإضافة إلى ثلاث دولٍ بصفة مراقب. كما تتعايش فيه أنظمة سياسية شديدة التنوع: من الملكيّة إلى الجمهورية. بعض دوله ديمقراطية (تعددية أحزاب وانتقال للسلطة وحرية صحافة) – مثل حالة إندونيسيا ومالي والسنغال وتركيا –، وبعضها استبدادية أو شبه استبدادية أو ديكتاتورية – مصر والمملكة العربية السعودية وسوريا والسودان... كما تتنوع العلاقات بين الدين والدولة، فينفصلان في إندونيسيا والجمهوريات السوفييتية السابقة، وفي المقابل، إيران دولة دينية يرأسها رجال دين وتُدار شؤونها، من الناحية النظرية على الأقل، بالقرآن والشريعة (القانون الإسلامي).

"أعتبر أنه لا يمكن على الإطلاق فهم حياة الناس الذين يعتنقون الإسلام عبر العقيدة الإسلامية كليّاً. وإنّي أسحب هذا المبدأ على الأديان الأخرى أيضاً، وأتعامل معها – وإن أثار الأمر حفيظة البعض – كأيديولوجيات دنيوية، أي كمذاهب ترمي إلى إدارة المجتمعات"[1]. تؤسّس أسطر مكسيم رودنسون هذه لما يدعوه المقاربة المادية لحياة المجتمعات، وهي المقاربة التي تمّ تبنيها في هذا الكتاب. فالعقيدة الدينية تلعب دوراً معيناً، لكنها لا تسمح بفهم جوهر ما يؤسّس حياة وتاريخ المجتمعات الإسلامية المتنوعة – رغم أن المسلمين يعتقدون بعكس ذلك غالباً –، لا سيما أنه لا يمكن اختزال المجتمعات إلى معتقداتها الدينية.

هل ينبغي أن نُدهش لفكرة أنّ الإسلام قادر على التكيّف مع الظروف المختلفة؟ لقد فُهمت النصوص الكبرى للأديان السماوية بطرق متنوعة. فقد استطاعت الكاثوليكية،

1 Maxime Rodinson, *L'Islam, politique et croyance*, Fayard, Paris, 1993, p. 9.

على سبيل المثال وليس الحصر، أن تجد مكاناً لها في الإمبراطورية الرومانية وفي المَلَكيّات الأوروبية، وحاربت الجمهوريةَ الفرنسية والعلمانية باسم العقائد، قبل أن تتكيّف مع علمنة المجتمعات باسم قراءة جديدة للعقائد ذاتها. يتضمن الكتاب المقدَّس العديد من الإقرارات المناقضة لمُثلنا الراهنة. مثلاً، "وَإِنْ حَصَلَتْ أَذِيَّةٌ تُعْطِي نَفْساً بِنَفْسٍ، وَعَيْناً بِعَيْنٍ، وَسِنّاً بِسِنٍّ، وَيَداً بِيَدٍ، وَرِجْلاً بِرِجْلٍ، وَكَيّاً بِكَيٍّ، وَجُرْحاً بِجُرْحٍ، وَرَضّاً بِرَضٍّ" (سفر الخروج: ٢١، ٢٣-٢٥)، وهو قانون الثأر ذاته المأخوذ عن شريعة حمورابي، ومع ذلك يناصر أغلبية الكاثوليك مبادئ دولة القانون وحقوق الفرد. لا يكشف هؤلاء عن أي تناقض بين قيم وأقوال الكتب المقدّسة الغربية هذه، إذ تعلّموا أنه لا ينبغي قراءتها قراءة حَرفية.

"وَيَدْفَعُهُمُ الرَّبُّ إِلهُكَ أَمَامَكَ وَيُوقِعُ بِهِم اضْطِرَابًا عَظِيمًا حَتَّى يَفْنَوْا. وَيَدْفَعُ مُلُوكَهُمْ إِلَى يَدِكَ، فَتَمْحُو اسْمَهُمْ مِنْ تَحْتِ السَّمَاءِ. لاَ يَقِفُ إِنْسَانٌ فِي وَجْهِكَ حَتَّى تُفْنِيَهُمْ"، هذه الدعوة للإبادة العرقية هي مقطعٌ من العهد القديم (سفر التثنية: ٧، ٢٣-٢٤).

"...وَأَمَّا رَأْسُ الْمَرْأَةِ فَهُوَ الرَّجُل. [...] إذ الْمَرْأَةُ، إِنْ كَانَتْ لاَ تَتَغَطَّى، فَلْيُقَصَّ شَعْرُهَا. [...] فَإِنَّ الرَّجُلَ لاَ يَنْبَغِي أَنْ يُغَطِّيَ رَأْسَهُ لِكَوْنه صُورَةَ اللهِ وَمَجْدَهُ. وَأَمَّا الْمَرْأَةُ فَهِيَ مَجْدُ الرَّجُلِ. [...] وَلأَنَّ الرَّجُلَ لَمْ يُخْلَقْ مِنْ أَجْلِ الْمَرْأَةِ، بَلِ الْمَرْأَةُ مِنْ أَجْلِ الرَّجُلِ. لِهذَا يَنْبَغِي لِلْمَرْأَةِ أَنْ يَكُونَ لَهَا سُلْطَانٌ عَلَى رَأْسِهَا، مِنْ أَجْلِ الْمَلاَئِكَةِ"، أعلن بولس الرسول هذا التشريع في رسالته الأولى إلى أهل كورنثوس.

عندما نتحدث عن "المسيحية" فإننا نأخذ بالحسبان تعدّد معاني المصطلح والوقائع المتغيرة والمتناقضة أحياناً التي يُحيل عليها، فألفا عام من التاريخ ساهما في تبديل معناها كليّاً. عندما يتعلق الأمر بالإسلام، غالباً ما ننسى هذه المقاربة، الأمر الذي أسف عليه إدوارد سعيد في كتابه **تغطية الإسلام**[1] الذي يحلّل فيه النظرة الأميركية إلى الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩: "عندما نتحدث عن الإسلام، نُلغي إلى حدٍّ ما وبشكل آلي الزمان والمكان"، ويضيف قائلاً: "يُحدّد مصطلح الإسلام جزءاً صغيراً نسبياً ممّا يحدث في العالم الإسلامي الذي يشتمل على مليار نسمة ويتضمن عشرات الدول

1 Edward Said, *Covering Islam*, Vintage Books, New York, 1997 (édition revue et augmentée; texte original publié en 1981), p. xvi.

والمجتمعات والتقاليد التراثية واللغات و، بالتأكيد، عدداً لا نهاية له من التجارب المختلفة. إنه ببساطة لمن الخطأ التام محاولة اختزال كل ذلك إلى شيء ندعوه إسلام [...]". وهو ما يقوله أيضاً صادق جلال العظم، الفيلسوف السوري والمدافع العنيد عن العلمانية: "في الدول الكبرى، مثل مصر والعراق وسورية والجزائر، لا شيء تقريباً في المجتمع (الاقتصاد والسياسة والثقافة والقانون) يُدار وفق المبادئ الإسلامية وبالانسجام مع الشريعة التي تعمل وفق العقيدة والتعاليم اللاهوتية. فخارج مجال الحالة الشخصية والإيمان الفردي والتُقى أو الفسق الشخصيين، تراجع دور الإسلام بشكل ملحوظ إلى أطراف الحياة العامة. وكل من يمعن النظر في أيٍّ من هذه الدول، في المصانع والبنوك والأسواق وقطعات الجيش والأحزاب السياسية وأجهزة الدولة والمدارس والجامعات والمحاكم ودور الفن ووسائل الإعلام، إلخ، عليه الاعتراف أنه لم يتبقّ إلا مقدار ضئيل جداً من الدين في كنفهم"[1]. حتى في المملكة العربية السعودية لا يُدار أساس الحياة المهنية والأعمال وتسيير المؤسسات التجارية وفق الشريعة، بل بمجموعة نُظم مستنبطة من التشريع الغربي (الفرنسي أساساً، عن طريق مصر).

يُحيل مصطَلح الإسلام على دلالات متباينة: إيمان ومذهب في العقيدة، تقلّبت تأويلاتهما خلال أربعة عشر قرناً من الوجود، تخلّلهما تيارات وملل، مع متصوفيهم ومُلهميهم؛ حضارة سطعت عبر التاريخ، في العالم العربي والعالم الفارسي، في الهند والإمبراطورية العثمانية؛ حياة أكثر من مليار شخص اليوم موزّعين على عشرات الدول في كل القارات وأساليب عيشهم وممارساتهم الثقافية تتنوع إلى ما لا نهاية. أنظن حقاً أننا سنجد شرحاً لكل هذه الأبعاد في القرآن؟

مع ذلك، هذا ما تتحفنا به آن- ماري ديلكامبر في كتابها النقدي **إسلام المحظورات**: "ليس التشدد مرض الإسلام، وإنما مُجمل الإسلام. إنها القراءة الحرفية والشاملة والكاملة للنصوص المؤسّسة. فإسلام المتشددين والإسلامويين هو بكل بساطة الإسلام الحقوقي المتوافق مع المعيار". ثم تشرح كيف أن العنف ملازم جوهرياً للإسلام: "القرآن لا يحظر الحرب [هكذا! ولا الكتاب المقدّس أيضاً]، ومحمد لم يحظر الأسلحة على المسلمين أبداً، فالقانون الإسلامي لا يحظر اللجوء إلى القوة.

1 *Manière de voir* (*Le Monde diplomatique*), novembre-décembre, 2001.

لماذا لا يكون للأزهر خطاب السلام نفسه الذي للبابا يوحنا بولس الثاني؟"[1]. لم تكن خطابات الباباوات سلميّة على الدوام، ولم تتمكن رسالة المسيح في المحبة من ردع الغزو الاستعماري. من جهة أخرى، هل منعت عظات يوحنا بولس الثاني ضد الحروب على العراق (عظة ١٩٩٠-١٩٩١، أو عظة ٢٠٠٣) الدول "المسيحية" من القيام بها؟ لا يزيد الإسلام عن المسيحية بشيء في هذا الخصوص، فهو ليس "سلمياً" ولا "حربياً" بطبيعته، وإنما قُرئت نصوصه بطرق مختلفة بل ومتناقضة تبعاً للظروف. فكان سلاحاً للغزو، ثم، في عهد قريب، دريئة لصدّ الاعتداءات الخارجية. وهو يُغذّي خطابات بن لادن، كما خطابات المتصوفين أيضاً.

هذا النقاش قديم. في محاضرة شهيرة بعنوان **الإسلاموية والعلم**، ألقاها إرنست رينان في السوربون في ٢٩ آذار/ مارس ١٨٨٣، دان الإسلام جازماً حين قال: "الإسلام هو الوحدة غير المنفصلة بين الروحي والدنيوي، إنه هيمنة العقيدة، والقيد الأكثر غلظةً الذي أصاب الإنسانية في تاريخها". لكنه عاد واعترف بعظمة القرون الأولى للحضارة التي وُلِدت من نبوة محمد، وأشار إلى أن الإسلاموية (والإسلاموية كانت مرادفة للإسلام في ذلك العهد)، ولضعفها الشديد، لم تكن قادرة على إعاقة العلم؛ لكنها "في النصف الثاني من وجودها، ولشقائها، خنقت الحركة العلمية التي نمت في كنفها".

رغم كونه أقل نبوغاً، إلا أن هذا التدليل ما لبث أن أضفى طابعه على مقاربة غربية معيّنة للإسلام. إنّ المسلَّمة التي تنطلق منها هذه الخطابات مشابهة لمسلّمة الجماعات المتطرفة، وهي: وحدة الإسلام ووحدة الأمة المسلمة؛ فتنتج عن القرآن والسنة عقيدة من كتلة واحدة متجانسة لا تتغير وتطبع "كينونة" المسلمين. وسرعان ما ننسى أنه بالنسبة إلى الإسلام، كما بالنسبة إلى الديانات التوحيدية الكبرى كافة، للضرورة أحكامها. فقد فرضت الظروف اللاحقة على وفاة الرسول وجود مؤسسة الخلافة بغية

---

1 Anne-Marie Delcambre, *L'Islam des interdits*, Desclée de Brouwer, Paris, 2003, pp. 11 et 24.
لا تتردد المؤلفة بإسقاط بعض الجمل من القرآن عندما لا تتوافق مع مقصدها. وهكذا، في الفصل المعنون "الإسلام والحرب؟"، تذكر الآية ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ...﴾ (البقرة، ١٩٠) لكي تبرهن على السمة الحربية للنص، لكنها تُسقط تتمة الآية: ﴿وَلا تَعْتَدُوا إِنَّ اللهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾.

الإبقاء على وحدة المسلمين التي كانت لا تزال هشة. بيد أن الخلافة التي أصبحت جزءاً من العقيدة الدينية زالت عام ١٩٢٤. واستند العلماء المسلمون إلى البراهين المأخوذة من النصوص ذاتها لتبرير دعوة ملك السعودية فهد بن عبد العزيز الجيوش الأميركية للتدخل في أزمة الخليج عام ١٩٩٠، أو للتنديد بها. التأويلات تختلف حتى في المسائل المتعلقة بالمرأة، ففي حين أقرّ آية الله خامنئي حق المرأة في العمل، دانته الجبهة الإسلامية للإنقاذ الجزائرية، وكذلك حركة طالبان.

فضلاً عن ذلك، لو أنّ القرآن وما يُحكى عن "إسلام أبدي" هما أصل الأزمة الأكيدة التي تعصف بأغلبية البلدان المسلمة، فكيف يمكن أن نشرح التاريخ المضيء لهذه الحضارة؟ بتَّ كلٌّ من ابن ورق وغي هينيبيل في الأمر: "ليس الإسلام بحدّ ذاته ديناً معتدلاً، تكفي قراءة القرآن الحافل بالتهديدات وبكل أنواع اللعنات للتيقن من ذلك! [...] ألم تسألوا أنفسكم لماذا يتعفّن جميع المسلمين تحت أنظمة حكم تتنافس في استبدادها؟ ولِمَ لا ينجح الإسلام في النهوض من التخلف رغم وجود النفط وغيره؟"[١]. ألم يتساءل هؤلاء المؤلفان لماذا لم تنهض أفريقيا السوداء غير المسلمة من التخلف أيضاً؟ ولماذا لا يمكن لبورما والفيليبين النجاح كما فعلت إندونيسيا وماليزيا المسلمتين؟ على مدى قرون طويلة عُدّت الإمبراطوريات المسلمة (الأموية والعباسية والعثمانية والصفوية والمغولية) من بين الأكثر ألقاً وتقدماً في عصرها. أليس مردّ ذلك لأنه تحتّم على الدين، واستطاع في كل مرة، التلاؤم مع عصره ومع الشروط المحليّة، موافقاً على التغيرات الناتجة عبر تطور المجتمعات؟

هذا لا يعني أن ليس للدين وللعقائد الدينية ديناميتها الخاصة، أو أنها لا توضّح بعض الوقائع الراهنة. إن وضع المرأة المسلمة ليس نتاجاً قرآنياً، لكن اضطهادها يمكن أن يجد له حجةً في هذه الآية أو تلك، أو في كيفية تأويل التراث لها. لفهم هذا التداخل يجب الإلمام بالتاريخ، وكذلك بالطريقة التي نشأت بها العقائد وانتشرت المعتقدات.

ينقل سيرج داني[٢] طرفة وقعت مجرياتها في حرب الخليج بين عامي ١٩٩٠–١٩٩١. "يُعلن تطور الإعلام، هنا وأمام أعيننا، نهاية العابرين – مثلي أنا. لم نعد نطلب

1 *Le Figaro*, 1er octobre 2001.

٢ Serge Daney (١٩٤٤–١٩٩٢) ناقد سينمائي فرنسي. (م)

ممّن يعرف (أو ممّن يحب، بل، أسوأ من ذلك، ممّن يعرف لماذا يحب) أن يُشارك الجمهور علمه. بتنا نطلب ممّن لا يعرف شيئاً أن يقوم بتقديم جهل الجمهور (المُطبق أحياناً)، وبالتالي أن يُسوّغه. غضبت مؤخراً من مُقدّم البرامج برنار بيفو الذي، في غمرة الحرب، سأل الباحث جاك بيرك بفظاظة حول الموضوع قائلاً: 'لديك ثلاثون ثانية لتقول للفرنسيين هل القرآن آلة حرب ضدهم، نعم أم لا؟'"[١]. يحتاج القارئ إلى أكثر من الثلاثين ثانية، إذ إن "الدراية عملية شاقة"[٢].

كلمة "الإسلام" تعني في العربية "الخضوع لله"، وهو أحد الأديان التوحيدية الثلاث. ويُشير مصطلح "مسلم" إلى أتباع هذا الدين، لكنه يُشير أيضاً إلى الحضارات والثقافات التي شُيّدت طوال قرون، وينتمي إليها، مثلاً، مسيحيو المشرق. ليس العرب إلاّ أقلية صغيرة من المسلمين، كما أن العرب ليسوا كلهم مسلمين. يرى المسلمون في محمد أنه "خاتم الأنبياء". سنتتبع في ما يلي الأسطر الكبرى لتاريخه الشخصي وللتاريخ الإسلامي في بداياته كما ينقلها لنا التراث الديني. وسنعنى ضمن هذا العرض بالعقيدة أكثر من عنايتنا بالوقائع، فالدراسات التاريخية حول شبه الجزيرة العربية لا تزال في بدايتها[٣].

قامت دعوة النبي محمد في شبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي. وُلدَ في مكة حوالى ٥٧٠، ومات عام ٦٣٢ بعد توحيده قسماً كبيراً من شبه الجزيرة العربية. كان يتنقل كثيراً لكونه قائد قافلة، ويتواصل مع المسيحية واليهودية. بدأت نبوّته عام ٦١٠، عندما أتاه وحي في غارٍ اعتاد الاعتكاف فيه، وهو الملاك جبريل جاء ينقل إليه كلام الله. ثم تتابعت رؤى الوحي بعد فترة من الصمت والشك. ستشكّل هذه الرسائل المنقولة شفوياً إلى المؤمنين الأوائل ما سيصبح لاحقاً القرآن. تُدين هذه الرسائل بشدة الشِرك السائد حينها في مكة – أكبر مدينة تجارية حيث كان الناس يعبدون آلهة متعددة ويخشون الجن. تزايدت الاضطهادات التي تعرض لها محمد وأتباعه، وفي

1 Serge Daney, *Devant la recrudescence des vols de sac à main*, Aléas, Lyon, 1991, pp. 110-111.

٢ وهو عنوان مقالة في لوموند ديبلوماتيك:
Ignacio Ramonet, "S'informer fatigue", *Le Monde diplomatique*, février, 1996.

٣ انظر:
Jacqueline Chabbi, *Le Seigneur des tribus. L'Islam de Mohamet*, Noêsis, Paris, 1996, et Alfred-Louis de Prémare, *Les Fondations de L'Islam*, Seuil, Paris, 2002.

عام ٦٢٢ لجأ هرباً إلى المدينة المنورة (يثرب). هذا ما ندعوه "الهجرة"، مصدر الكلمة الفرنسية (hégire). وهناك أقام النبي حكماً على أساس وثيقة هي دستور انتقل نصّه إلينا عبر التراث. وقد شكّل هذا التاريخ بداية العصر الإسلامي وتحوّلاً مهماً، فمن الآن فصاعداً سوف يشكّل المسلمون مجتمعاً منظّماً. وخلال هذه الفترة قاد محمد – الذي استمر تلقيه للوحي حينها – المؤمنين وخاض حرباً ضروس ضد المكّيين، إلى أن انتصر عليهم بشكل نهائي عام ٦٢٩. عند وفاته، عام ٦٣٢، كانت حصيلة ما وصل إليه مذهلةً: نهاية عبادة الأصنام، وسيادة عبادة إله واحد، وإنشاء دين سندرك درجة ديناميكيته مع مرور الزمن، وتوحيد القبائل المضطربة في شبه الجزيرة وإرساء سلطة مركزية.

أفرد فيكتور هوغو لوفاة محمد قصيدة من قصائد **أسطورة القرون** ("السنة التاسعة للهجرة"، ١٨٥٨):

مُتَّكئاً على عليٍّ، والناس خلفه؛
والبيرق المقدّس يبسط جناحه على الريح.
شاحباً، نادى مُلتفتاً إلى الجموع:
– أيها الناس، النهار إلى انطفاء والإنسان إلى زوال
وما نحن إلا غبارٌ وظلمةٌ. والله وحده الأكبر.
أيها الناس، أنا الأعمى وأنا الجاهل
من دون الله، لست سوى كائنٍ رذيلٍ من عالمٍ دنيء
[...]
أزفت الساعة، فأنصتوا. إن كنت قد تحدثت عن
أحدكم بسوء، فلينهض، يا أيها الناس، وليسبّني وليُشهّر بي
أمام الجميع قبل أن أستودع روحي؛
وإن كنت قد ضربت أحداً، فليضربني.

بعد وفاة النبي لم يكن قد رُتّب أي شيء بخصوص خليفته، وكان على المسلمين تعيين خليفةٍ ليلعب دوراً مزدوجاً كأمير للمؤمنين – لكن أحداً لا يمكن أن يحلّ محلّ

محمد بوصفه "رسول الله" - وكقائد سياسي يقع على عاتقه ضمان وحدة المجتمع وإتمام الغزوات. أنجز أربعة خلفاء النقلة نحو الإمبراطوريات الكبرى، بين عامي ٦٣٢ و٦٥٨، وهم: أبو بكر وعمر وعثمان وعلي. ينظر التراث إلى هذه الفترة كعصر ذهبي رغم المعارك التي لا تُحصى والتي آلمت المسلمين. فمن بين رفاق الرسول الأربعة هؤلاء لم يمت إلا واحد فقط ميتة طبيعية. كان علي، ابن عم محمد، وراء ولادة المذهب الشيعي. ورغم الصراعات الضارية على السلطة فقد امتدت الإمبراطورية الإسلامية بسرعة خيول السباق، وفي أقل من قرن وصل الإسلام إلى جنوب فرنسا الحالية غرباً (مروراً بشمال أفريقيا وإسبانية)؛ وإلى بلاد فارس والصين والهند شرقاً.

إثر معارك طاحنة، تربّعت أسرة حاكمة - الأمويون - على السلطة وحكمت من دمشق حتى عام ٧٥٠. لكنها سقطت على يد العباسيين الموجودين في بغداد والذين سقطوا هم أيضاً تحت ضربات المغول عام ١٢٥٤. وخلافاً للرأي السائد، أطالت العديد من الإمبراطوريات الإسلامية من عظمة المرحلة الكلاسيكية: الإمبراطورية العثمانية التي قادها الأتراك وشكّلت بين القرنين السادس عشر والثامن عشر الميلاديين قوة أوروبية عظمى؛ والمملكة الصفوية التي قامت في بلاد فارس بدءاً من القرن السادس عشر؛ وإمبراطورية المغول التي امتدّ نفوذها إلى الهند بين عامي ١٥٢٦ و١٨٥٨. أبهرت هذه الإمبراطوريات جميعها معاصريها الأوروبيين الذين كانوا أوسع أفقاً من العديد من المراقبين الحاليين.

لنتوقف قليلاً عند هذه الخطوط العريضة لما يمكن تسميته الأرثوذكسية الإسلامية ومراحل نشأتها. بالنسبة إلى المسلمين، القرآن هو الكتاب وهو كلام الله المنزل على النبي. لنستعر هنا هذا الوصف الجميل للفيلسوف والأنثروبولوجي يوسف صديق (صاحب الكتاب المُستفزّ **نحن لم نقرأ القرآن قط**[1]): القرآن هو "الله متحدّثاً بضمير المتكلم"، "مبرهناً على معرفة عميقة بالكتاب المقدس، فهو [القرآن] يُجمِل إرثه، من الرواية الآدمية وصولاً إلى صعود المسيح ونبوءة يوحنا المعمدان، ومروراً بقصة الطوفان وسفر الخروج وعهد داود وسليمان وابتلاءات أيوب ويونس... لكنه يترك السرديات الوقائعية المُدهشة في العهدين القديم والجديد ويركّز على نبرة مجازية

1 Youssef Seddik, *Nous n'avons jamais lu le Coran*, éditions de l'Aube, La Tour-d'Aigues, 2004.

تهدف إلى إعطاء درس في الإنسانية. تختفي الحوادث التاريخية الثانوية، وتُنصِّب الرواية القرآنية نفسها كاستعارة مرمَّزة تعمل فعلياً عمل الأسطورة عند أفلاطون"[1].

قادت الجدالات الحامية في القرن العاشر الميلادي إلى المذهب القائل بقدم القرآن وأن القرآن سابق في وجوده على النبوّة، وأنه – خلافاً للأناجيل – كلام أبدي وليس مجرّد كلام أوحى الله به. لم يكن القرآن مجموعاً عند وفاة محمد، بل تمّ جمعه بعد ذلك. ووفق التراث، فإن الخليفة الثالث عثمان هو من أخرج النص النهائي، لكن كل شيء يدفع إلى الظن بأنه لم يتم تحقيقه إلا بعد قرن على الأقل من وفاة محمد. يتألف القرآن من ١١٤ سورة مرتّبة حسب طولها تنازلياً – ما عدا سورة الفاتحة. وتتألف كل سورة من آيات متباينة في ما بينها غالباً، أُنزلت على محمد في مكة أو في المدينة، في هذه السنة أو تلك. سمح تفسير النص الديني بتأريخ الآيات وتصنيف فترة النبوّة الموافقة لكلٍّ منها، وربطها بهذا الحدث أو ذاك[2].

يشتمل القرآن على ثلاث مجموعات كبرى: نصوص تقتصر على الروحانيات (أي على حمد الله وشكره والحديث عن نهاية العالم، إلخ)؛ ونصوص سردية مستلهَمة من الكتاب المقدّس غالباً وذات دورٍ بنائي؛ نصوص معيارية تُعلن عن الفروض الأخلاقية – القانونية[3]. هكذا، ليس للقرآن شكل حكاية، الأمر الذي يجعل تناوله أكثر صعوبةً من العهدين القديم والجديد. وتكمن الصعوبة الأخرى في أنه لا يشكّل جزءاً من ذاكرتنا، في الوقت الذي يترعرع المسلمون على تلاوته منذ نعومة أظفارهم.

كما تخلق اللغة عائقاً إضافياً. وفق الفرضية السجالية للباحث الألماني كريستوف لوكسمبورغ، فلغته وسيطة بين العربية والسريانية، وهذا هو سبب التناقضات العديدة في تفسيره. وهكذا، يزعم لوكسمبورغ أن آية ﴿كَذَلِكَ وَزَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ﴾ تجب قراءتها كالتالي: "سنضعهم بشكل مريح تحت عنب أبيض كاللؤلؤ" – وهي صورة أكثر توافقاً مع فكرة الجنّة في المسيحية...

1 *Le Nouvel Observateur*, 24 décembre 2004.

٢ نشر ريجيس بلاسير، الفرنسي المختص في الدراسات الإسلامية، في نهاية الأربعينيات ترجمة للقرآن وفق الترتيب الزمني لنزول السور. انظر:
Le Coran. Traduction selon un essai de reclassement des sourates, G.P. Maisonneuve, Paris, trois tomes, 1947, 1949 et 1951.

3 Ali Mérad, *L'Exégèse coranique*, PUF, "Que sais-je?", Paris, 1998, p. 14–15.

أخيراً، ولشدة تعقّد النص بالطبع، نشأ في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين تفسيرٌ للقرآن يستند إلى تأويلٍ أرثوذكسي للنص. تصوّب مجلدات التفاسير هذه التأويلات. يقول أستاذ الفلسفة الإسلامية ريمي براغ منبّهاً: "يُخيل إلينا أننا نقرأ ونسمع ونترجم القرآن. الحقيقة أننا لا نقوم إلا بترديد تأويلات الشرّاح الذين [...] لم يَنشدوا إلا الانتهاء من سلسلة الالتباسات التي تؤلف 'الكتاب المبين'"[1].

الدين الإسلامي في نظر أتباعه تتمة طبيعية لليهودية والمسيحية اللتين أخذ منهما عناصر مختلفة. فهو يُبجّل موسى وعيسى، لكنه يُعلّم أن محمداً ختم سلسلة النبوة وأنه خاتم الأنبياء، وأن اليهود والمسيحيين قد حرّفوا رسالة الله. تشكّل الشعائر الخمس المسماة "أركان الإسلام" أساس حياة المؤمن، وهي: الشهادة ("أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله")، والصلوات اليومية الخمسة، وصوم شهر رمضان، والزكاة، والحج إلى مكة. ولا يوجد كهنوت ولا كنيسة في الدين الإسلامي، فليس ثمة شفيع بين الله ومخلوقاته.

يتعارض تياران كبيران في الإسلام هما المذهب السنّي والمذهب الشيعي، والغالبية تنتمي إلى المذهب الأول. يعود سبب الخلاف إلى الصراع من أجل خلافة محمد ومكانة عليّ ابن عم النبي. تركت هذه الفتنة الكبرى التي حدثت في البدايات أثراً بالغاً في عقول المسلمين، ودفعتهم في ما بعد إلى اجتناب ما يمكن أن يُحدث شقاقاً بين المؤمنين. نشأ المذهب الشيعي تدريجياً إثر مقتل علي. نقاط الافتراق بينه وبين المذهب السنّي أقل من النقاط المشتركة التي تبدأ بالإيمان بإله واحد أحد وبرسالة محمد. الشيعة (الفرقة التي تحزّبت لعلي) طالبت أيضاً بأحقية ذُرّيته في الخلافة. كما يصفهم المستشرق لويس ماسينيون، الشيعة هم "المتحزبون لحقوق الوراثة الشرعية في الإسلام (les légitimistes)".

تطور المذهب الشيعي بشكل كبير على مدى التاريخ وانقسم إلى اتجاهات عديدة تتحدّد انطلاقاً من الأئمة – من سلالة علي – الذين يشكلون مرجعيته الدينية. فللأئمة مكان مركزي في المذهب الشيعي، إذ إنهم "يكملون دورة الأنبياء". ومن بين الأئمة يحتل الحسين، ابن علي والثالث من أبنائه، مكانة خاصة. فقد لاحقه الخليفة الأموي

1 *Critiques*, avril 2003.

يزيد وحاصره في كربلاء في تشرين الأول/ أكتوبر ٦٨٠. ورغم العطش، فقد صمد لوقتٍ طويل مع اثنين وسبعين من رفاقه، وقُتل في نهاية المطاف. لعب استشهاد الحسينِ وصموده في وجه "الخليفة السيئ" دوراً حاسماً في الذاكرة القصصية الشيعية التي وُظِّفت في الصراع ضد شاه إيران بين عامي ١٩٧٨ و١٩٧٩. وفي شهر محرّم من كل عام (من التقويم الإسلامي الذي تبدأ سنته الأولى مع هجرة النبي عام ٦٢٢ ميلادي) تجري ككفّارة طقوس استعراضية تُعيد إحياء رمزية مقتل الحسين ورفاقه.

جعل الصفويون في إيران من المذهب الشيعي ديناً للدولة منذ القرن السادس عشر. وهي الدولة الوحيدة في العالم التي ظلّ هذا الشكل من الإسلام مُسيطراً فيها حتى يومنا هذا. فخارجها، حتى وإن شكّل الشيعة أغلبية أو الطائفة الرئيسية (كما في العراق والبحرين ولبنان) فغالباً ما تمّ إقصاؤهم عن الحكم. وقد تغيّرت هذه الحال بعد سقوط صدام حسين.

أما المذهب السنّي فتشكّل على مدى قرنين بعد وفاة النبي. وتوجد في هذا المذهب أربعة أصول تُجيز إقامة القانون الإسلامي (الشريعة)، وهي: القرآن، وهو الأصل المنزّل؛ والسنّة، الأصل النبوي الذي يجمع أفعال وأقوال محمد وأصحابه؛ والإجماع، وهو مرجعية ذات أصل جماعاتي؛ والاجتهاد، وهو أصل فردي واجتهاد شخصي وعقلاني "بغية تحقيق ملاءمة واستمرارية القانون الإسلامي"[1].

تُقدم الشريعة مجمل الفرائض التي على المؤمن اتّباعها، فهي تختصّ بالواجبات الثقافية والعلاقات الاجتماعية معاً. إن الدلالة الأصلية لهذا المصطلح هي "الطريق" الذي رسمه القانون الإلهي: "الطريق الملكي الذي يقود إلى الله"[2] - وفق الوصف الجميل لسليمان زغيدور، الصحفي وصاحب العديد من المؤلفات حول الإسلام. قامت معظم البلدان الإسلامية بإدراج الإسلام كواحد من "المصادر الرئيسية" لتشريعها، لكنها تقتصر غالباً على تطبيقه -جزئياً - في مجال القانون الأسري (الأحوال الشخصية). ورغم مطالبة عدد من الحركات الإسلاموية بتطبيقه، إلا أنه لا يوجد إجماع على مضمونه الذي كان محطّ تأويلات عديدة.

1 Ali Mérad, *La Tradition musulmane*, PUF, "Que sais-je?", Paris, 2001, p. 9.

2 Slimane Zeghidour, *L'Islam. 50 mots*, Desclée de Brouwer, Paris, 1990, p. 23.

بعد القرآن تأتي السنّة كمصدر أساسي للتشريع. وقد وُضِعت الأحاديث (وهي روايات تنقل أقوال وأفعال محمد وأصحابه) في مجموعات وصنّفها علماء القانون الإسلامي تبعاً لوثوقيتها، و"أُثبتت" في النصف الثاني من القرن التاسع الميلادي. المجموعة الأكثر شهرةً من الأحاديث هي مجموعة البخاري التي تشتمل على ٧٥٠٠ حديث – بعد حذف ما يقارب ٦٠٠,٠٠٠ حديث منها. قُسمت الأحاديث إلى صنفين: "الأحاديث النبوية، وهي كلام النبي وحسب، والأحاديث القدسية التي يقول التراث إن النبي رواها وحياً من الله"[1]. كما يجب التفريق بين الأحاديث المختصّة بالعقيدة والأحاديث المتعلقة بحياة المسلمين، وهو أمر مذكور في إحدى السير النبوية المتّفق عليها، في الحادثة المعروفة بـ"تطعيم النخيل"، حيث أعطى الرسول رأيا سلبياً عن هذا التطعيم، فامتنع الصحابة عن فعله. لكن الرأي كان خاطئاً، فشرح الرسول: "إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر. أنتم أعلم بأمور دنياكم".

يسمح الإجماع بوضع الحدود أمام تفسيرات النص المقدس. لكنه يطرح أسئلة شائكة تتعلق على الأخص بمعرفة هل يقتصر الإجماع على العلماء أم يجب أن يشمل المسلمين كافة، وكذلك، هل قانون الأغلبية نافذ أم يتطلب الإجماع اتّفاق الآراء جميعها. وقد تزايد أثر الإجماع كمعوق للتفكير، لا سيما أنه ساد في وقتٍ تخلّى فيه الفقهاء تدريجاً عن الأصل الرابع للقانون الإسلامي، أي: الاجتهاد.

الاجتهاد هو "مجهود فكري شخصي" و"وظيفة أولية وأساسية". "كل مؤمن يحوز على علوم دينية كافية (العالم أو العلماء) يمكنه الانصراف إلى هذا المجهود. مما يعني مبدئياً أن كل فرد يستطيع تقديم قراءته الشخصية للمعطى المنزّل". لكن بمقدار ما كان يشتد نفوذ الخليفة وسلطة الدولة، كان يجري "تقنين" هذه الممارسة الأساسية "إلى أن تلاشى إمكان الممارسة الحرة للاجتهاد، على اعتبار أن هذا الجهد البحثي لم يعد جائزاً إلا ضمن المقاربات التي قدّمها المجتهدون الأوائل، قبل أن يُحظَر عملياً بعد بضعة قرون من بداية الإسلام – ثلاثة قرون وفق بعضهم وخمسة وفق

1 Rochdy Alili, *Qu'est-ce que l'islam?*, La Découverte, Paris, 2000, p. 68.

بعضهم الآخر – عندما 'أُغلق باب الاجتهاد'"[1]. وقد أُدين هذا "الإغلاق" على لسان مفكرين مسلمين عدة. وتعترف بذلك نادية ياسين، الناطقة باسم الحركة الإسلامية المغربية "العدل والإحسان"، قائلةً: "إن إلغاء الاجتهاد تحت تأثير الطغيان هو ما جعل الشريعة الإسلامية ما تبدو عليه اليوم في نظر المراقب غير المطّلع [...] بالنظر إلى السقوط المتسارع لفكرنا إثر ترك الاجتهاد لا يسعنا إلا تفهّم كل نقد مهما كان لاذعاً. غرقت الأمة تدريجاً في ليل التقليد المظلم [والتقليد هو محاكاة عمياء للقدماء في مجال القانون]"[2].

توجد أربع مذاهب سنّية معترف بها رسمياً: الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية. أخذت هذه المدارس أسماء مؤسسيها: أبو حنيفة (٧٠٠–٧٦٨)، ومالك بن أنس (٧٢١–٧٩٦)، والشافعي (٧٦٨–٨٢٠) وأحمد بن حنبل (٧٨٠–٨٥٥)، "وشكّلت هذه المدارس الأربع المصادر المرجعية الفقهية الكبرى للإسلام السنّي، [لكنها] ليست نصوصاً قانونية ولا يوجد في الإسلام من هو مؤهل قانونياً ليجعل منها كذلك. لهذا السبب تأسست الممارسة القانونية، الاجتماعية أو الثقافية، على فقه القضاء. ما قيل إذاً ليس هو القانون، بل طرائق متنوعة للإجابة عن الاستفسارات، ولتناول المشكلات المتعلقة بالقانون العام أو بالقانون الشخصي أو بالعقيدة أو بأي مجال آخر"[3].

تستخدم المذاهب الفقهية أدوات استنتاجية واستنباطية متنوعة: الرأي والقياس والاستحسان والاستصلاح والمصلحة العامة، إلخ. يفضّل بعضهم النص الحرفي للقرآن والأحاديث (الحنبلية بشكل خاص)، ويثق بعضهم الآخر بالاستحسان.

علامَ ينضوي مفهوم المصلحة هنا؟ في ظروف معينة، وأمام حالات أو أسئلة مبتكرة، تصمت المصادر (القرآن والسنّة) ولا يمكننا إيجاد الإجابات. هنا، وكما يشرح الباحث الإسلامي طارق رمضان، "على العلماء صوغ إرشادات لغرض حماية الناس من دون خيانة المصادر [الإسلامية]، مسترشدين بهدي الوحي وسنّة النبي"[4].

1 Ibid., pp. 132–133.

2 Nadia Yassine, *Toutes voiles dehors*, Alter Editions, Epinay-sur-Seine, 2003.

3 Alili, *op. cit.*, p. 153.

4 Tariq Ramadan, *Les Musulmans d'Occident et l'Avenir de l'islam*, Actes Sud, Arles, 2002, p. 81.

كيف نؤلّف بين مصالح الجماعة ومصالح الدولة والعقيدة؟ قدّم الإسلام مرونة كبيرة في الإجابة عن هذه المعضلات، كما يشهد على ذلك مثال مدهش قادم من إيران.

عام ١٩٨٨، وبخصوص المناقشات التي قسّمت الطبقة الحاكمة حول العلاقات بين العقائد الإسلامية وتسيير شؤون الدولة، كتب الإمام الخميني في رسالة وجهها إلى رئيس الجمهورية وقُرئت على الراديو: "إنّ الزعم بأن سلطات الدولة محدودة ضمن إطار التعاليم الإلهية مناقضٌ لأقوالي. فإن أصبحت سلطات الدولة محدودة بهذا الشكل، فلا معنى ولا قيمة للسيادة المطلقة التي وهبها لنا الله والنبي [...]. إن عمل الحكومة الذي هو جزء من السيادة المطلقة للنبي هو ضرورة أولى في الإسلام، ترجح على كل ما عداها، بما في ذلك الصلاة والصوم والحج إلى مكة، إلخ. تستطيع الدولة وبشكل منفرد فسخ كل المعاهدات التي أبرمتها عندما يضرّ تنفيذها بمصالح الدولة والإسلام. وتستطيع الدولة حظر الصلاة أو غيرها إن سبَّب وجودها ضرراً لمصالح الإسلام [...]". يشرح أحمد سالاماتيان، النائب الإيراني السابق، الثورة التي تحققت في هذا السياق قائلاً: "عبر التأكيد على أولوية الحُكم على الفرائض الدينية الأخرى وإعطاء الدولة الإسلامية حرية المضي من دون الشريعة لتنقذ نفسها، يقلب الخميني في نظر المؤمنين الساعة الرملية للسماء والأرض"[٥].

في السجال الدائر اليوم حول الإسلام ينبغي التوقف عند بعض الكلمات المثقّلة بمعانٍ جعلتها تحمل بُعداً شبه شيطاني في نظر الرأي العام الغربي. في جريدة **لوموند** دان الكاتب أنطونيو تابوكي "فتوى على الطريقة الإيطالية" أصدرها خصومه بحقه[٦]. وكتبت مجلة أسبوعية فرنسية (معنية بالبرامج التلفزيونية) في شأن برنامج وثائقي عن إيران: "عام ١٩٩٨، أدت سلسة من الفتاوى إلى قتل العديد من المثقفين المنتمين إلى إيران الرئيس خاتمي، وتكافح عائلاتهم لإدانة هذه الممارسات"[٧]. لا ريب في أن عمليات القتل كانت حقيقية، وارتكبها عملاء استخبارات مرتبطين بـ"المحافظين"؛ لكن لم يصدر فعلياً أي فتوى في حق هؤلاء المثقفين. غير أن لهذا المصطلح في

5 Ahmad Salamatian, "L'imam Khomeiny se retourne contre les conservateurs", *Le Monde diplomatique*, juin 1988.

الاقتباسات الواردة في النص للإمام الخميني مأخوذة عن مقالة أحمد سالاماتيان.

6 *Le Monde*, 10 octobre 2003.

7 *Télé câble Satellite Hebdo*, 20-26 septembre 2003.

الغرب، منذ قضية سلمان رشدي، مرادف يعني "الحكم بالموت".

يعني مصطلح "فتوى" في الحقيقة "إجابة عن سؤال"، أي إجابة يعطيها عالم بالشريعة مرتكزاً على معرفته وتأويله لمصادر الإسلام. هي نصيحة أكثر منها فرضاً – ولنتذكر أنه لا وجود في الإسلام لسلطة مركزية، وأنه ليس لمثل هذا القرار أثر صك أو حرمان بابوي. حدث مؤخراً أن أصدر بعض رجال الدين المتطرفين، سعوديين بشكل خاص، فتاوى في حق هذا المثقف أو ذاك، وهذا "الخائن" أو ذاك. إلا أنه ليس لزاماً على المسلمين تنفيذها، ويمكن أن تكون موضع قبول أو رفض من رجال دين آخرين. وكان الإمام مالك، مؤسس المدرسة الفقهية التي تحمل اسمه، قد حذّر قائلاً: "كلٌّ يؤخذ من كلامه ويُردّ إلا صاحب هذا القبر [قبر النبي]".

لقي مصطلح "الجهاد" الذي له وقع "صرخة حرب" في آذان الغرب صدىً هائلاً منذ عقد. توجد في القرآن مصطلحات أخرى تُشير أيضاً إلى "القتال في سبيل الله". يؤكد الاختصاصي بالإسلام ألفرد مورابيا قائلاً: "غير أن كلمة جهاد هي التي انتصرت وانفردت بالدلالة على هذه الفاعلية القتالية داخل العقيدة الإسلامية والقانون الإلهي". يمكن مقاربة المصطلح بـ"الحرب المقدسة" أو "القتال لنصرة الدين"، جامعاً بذلك ثلاث قيم حربية: أيديولوجية وأخلاقية واجتماعية. إن جذر الكلمة بالعربية "جَهَدَ" يعني "بذل وسعه" "وتُشير إلى فكرة الجهد المثابر والموجّه نحو هدف دقيق وصعب المنال، وإلى التزام وامتحان ومعاناة". يَرِدُ مصطلح الجهاد (أو اشتقاقاته) في خمسٍ وثلاثين آية، ينطبق في اثنين وعشرين منها على مجهود عام غير قتالي، وفي عشر آيات على نشاط قتالي، وفي ثلاثٍ على مجهود روحي. ويتابع مورابيا قائلاً: "خلاصة القول، استُخدمت المصادر التراثية كالسيرة النبوية والحديث – وهي مصادر أكثر غنىً من الكتاب المنزّل، لكنها أقل وثوقية – أكثر من القرآن كسند وضامن لعقيدة "القتال في سبيل الله" كما تبلورت على مدى القرون الأولى للإسلام. كانت الحياة القتالية لرسول الله ترسم الطريق وتقدّم إطاراً عقائدياً للممارسة اللاحقة لأتباعه في الحروب". ويُضيف: "لا يزال الجهاد الهجومي الداعي إلى الحرب الذي سنّه العلماء واللاهوتيون يجد له صدىً في وعي المسلم، الفردي والجماعي معاً. فهو الذي يرِد

إلى ذهن المؤمن عفوياً، في قرارة نفسه، بمجرد استدعاء هذا المصطلح"[1]، ولو أنه اتّخذ بدءاً من القرن التاسع عشر شكل جهادٍ دفاعيٍّ ضد اعتداءات الكولونيالية الغربية المتزايدة العدوانية.

في نص بعنوان **جهاد وعنف وحرب وسلم في الإسلام**، يُوجز طارق رمضان الخطوط العريضة لفكرة الجهاد، ويشرح أنه يمكننا غالباً الالتفاف على معنى النصوص: "هناك آيات أخرى في القرآن – وهي كثيرة، لا سيما في السورة التاسعة (التوبة) [...] – قد تُولِّد انطباعاً بتشريع العنف والحرب. وإذا ما قُرئت حرفياً يصبح من الممكن الحديث عن قتال وقتل كل من لا يفكّر مثلنا أو من لا يكون مسلماً. ومنذ البداية بيّن العلماء الذين كانوا يسنّون الفرائض الإسلامية حقيقة أن القرآن نزل على مدى ثلاثة وعشرين عاماً وأنّ علينا أن نُدرج معنى الكثير من الآيات في سياقها". ويضيف لاحقاً: "لا يمكن اليوم استخدام آية منزّلة أو تراث نبوي منقول يتعلق بحالة الدفاع المشروع عن النفس في وجه العدوان في زمن النبي لتبرير عدوان وهجوم، أو ببساطة لتبرير قتل اليهود والمسيحيين أو الملحدين لمجرّد كونهم كذلك"[2].

ليس علينا إلاّ قراءة التأويل الذي يقدّمه الشيخ سي حمزة بوبكور للآية التالية: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾[3] (سورة البقرة، الآية ١٩٠). يقول: "يتعلق الأمر في هذه الآية بإدانة جميع أشكال التعذيب والعنف الممارسة على النساء والأطفال والشيوخ والعبيد[4]، أو على رجال الدين، وكل وحشية تُمارس على الأشخاص الذين لا يشاركون في الحرب. يجب على من يلجأ إلى التعذيب تأمّل هذه الفريضة القرآنية. كما يُعدُّ كلٌّ من تحطيم المباني وإتلاف الأشجار أو المحاصيل الزراعية وافتعال الحرائق وذبح الحيوانات انتهاكاً للقانون الإلهي. إننا أمام استنكارٍ للعنف عموماً

1 Alfred Morabia, *Le Gihâd dans l'Islam médiéval*, Albin Michel, Paris, 1993, pp. 120, 141, 173 et 338.

2 Tariq Ramadan, *Jihâd, violence, guerre et paix en islam*, Tawhid, Lyon, 2002, pp. 61-63.

٣ الآيات الواردة في النص [الفرنسي] مأخوذة من القرآن الذي ترجمه وفسّره سي حمزة بوبكور: *Le Coran*, traduit et commenté par le cheikh Si Hamza Boubakeur, Maisonneuve & Larose, Paris, 1995.

٤ لم يكن الإسلام قد دان العبودية بعد في تلك الفترة، رغم أنه خفف من أعبائها وحثّ السادة المسلمين على تحرير عبيدهم.

ولأشكاله كلها"[1]. وهي بالتأكيد ليست القراءة التي يتبنّاها بن لادن...

كلمة أخيرة في ما يخصّ الجهاد. حدثت حروب كثيرة استخدمت الدين ذريعةً أو راية. لكن هل ينبغي فهم هذه التصريحات بمعناها الحرفي؟ يتوقف استخدام الدين بشكل كبير على مصالح القوة والنفوذ. كما يُذكِّر الأنثروبولوجي البريطاني جاك غودي بخصوص الإمبراطورية العثمانية التي أصبحت "عنصراً أساسياً في السياسة الأوروبية" في القرن السادس عشر: "في عام ١٥٣٩، وفي حين لم ينجح شارل كوينت في التوصّل إلى تفاهم مع البروتستانت، سعى إلى الاتفاق على هدنة مع العثمانيين. وفي هنغاريا، عندما نصّب فيرديناند دو هابسبورغ نفسه ملكاً، تحالف منافسه جان زابولي الأول مع السلطان ليحمي عرشه. كان فيرديناند قد سبقه إلى ذلك، مثله في ذلك مثل الكثيرين قبله وبعده: فرانسوا الأول، ليصدّ السلطة الإمبراطورية، وإليزابيت الأولى، لتشكّل حائط صدّ أمام القوى الكاثوليكية"[2].

قبل العودة إلى مسألة قدرة الإسلام على التكيّف مع العالم الحديث، ينبغي الوقوف للحظة عند أحد الآراء السائدة الأكثر ذيوعاً في الغرب، والقائلة إن الإسلام ومنذ ولادته اختلط فيه الدين والسلطة بشدة. وخلافاً ليسوع، كان محمد قائداً سياسياً وعسكرياً. هذه الحجة شائعة، ويستدعيها الصحفيون المتسرعون بخفّة. إذ من خلالها تبرز بوضوح الصعوبة التي تواجه الإسلام في مسألة فصل الديني عن السياسي. نستطيع الردّ بأن الكنيسة الكاثوليكية استغرقت بضعة قرون لتقبل الانفصال عن الدولة، وذلك على الرغم من الخاصية "اللاسياسية" لرسالة يسوع. علاوةً على ذلك، لم يكن لمحمد أي سلطة سياسية خلال السنوات الأولى لنبوّته في مكة، ولم يطرأ أي تغير جذري على تصوراته عندما هاجر إلى المدينة. من ناحية أخرى، وكما يلاحظ الأستاذ الجامعي برهان غليون، لم تكن "السلطة النبوية" (سلطة محمد) حاصل مجموع السلطتين السياسية والدينية: "هي تعريفاً سلطة نوعية واستثنائية لأنها تقوم على الانبثاق المدهش للرباني وتعتمد على وجود النبي في القصة. تصدر شرعيتها من القرآن مباشرةً، وتبدو الجماعة فيها مُنقادة بشكل مباشر عبر الإرادة الإلهية. كما أنّ غايات السلطة النبوية

1 *Le Coran*, traduit et commenté par le cheikh Si Hamza boubakeur, *op., cit.*

2 Jacques Goody, *L'Islam en Europe. Histoire, échanges, conflits*. La Découverte, Paris, 2004, p. 35.

تختلف جداً عن غايات السلطة السياسية. فهي لا تستهدف صون أو إدارة المصالح الدنيوية وشؤون العالم، بل تستهدف أساساً وأولاً تهيئة الإنسان للحياة الأبدية"[1].

وماذا إذاً عن السلطات الإسلامية التي أثبتت ذاتها في الإمبراطوريتين العظيمتين الأموية والعباسية؟ صحيح أن الخليفة كان "أمير المؤمنين" و"قائد الدولة" و"قائد الجيوش" معاً، لكن بِمَ يختلف هذا عمّا شهدناه في الغرب المسيحي في العصر نفسه؟ إن الدولة الإسلامية التقليدية هي دولة بيروقراطية وظّفت الإسلام لخدمة أغراضها الخاصة.

يقول الاستاذ الجامعي البريطاني سامي زبيدة في هذا الشأن: "تحوّل الخلفاء أساساً إلى ملوك دنيويين، ولم يكونوا أئمة أو ورثة النبي إلا بالاسم واللقب وباعتبار أنهم كانوا يحافظون على هيمنة الدين الإسلامي ويفرضون ويصونون تطبيقه بحزم". كانت التقاليد الحكومية "مأخوذة بشكل مباشر من التراث ما قبل الإسلامي للفرس والبيزنطيين. وكان المصدر الأول لسنّ القوانين هو مراسيم الحاكم، حتى وإن كان من اللازم نظرياً ألاّ تتعارض مع الشريعة. بعض الضرائب حددتها الشريعة، لكن أغلب أشكال الضريبة لم يندرج ضمن هذا الإطار. [...] احتلّ الدين مكانة متميزة في فضاء الدولة، لكنها كانت محدودة وتابعة. كانت السياسات في الشرق الأوسط على صعيد الممارسة إسلامية بمقدار ما كانت السياسات في أوروبا مسيحية"[2].

أوشك هذا التمايز بين السياسي والديني على الترسّخ في المجال القانوني الذي يُفترض أنه يقوم على الشريعة. فكان القضاة في الإمبراطورية العباسية موكّلين بتطبيق القانون في المحاكم الشرعية "ولم يكونوا يدينون بالولاء إلاّ للتشريع الإلهي". إلا أن هذا لم يعنِ بأي حال من الأحوال أن المحاكم هي التي "كانت تقود سفينة الدولة الإسلامية، فقد بقي القادة العباسيون هم السادة على متنها ولم تبلغ المحاكم الشرعية أبداً موقع سلطة قضائية عليا مستقلة عن الإدارة السياسية، وهو موقع كان من شأنه أن يزوّد بالأساس الوحيد الأكيد والضامن الحقيقي لتطبيق مثالي لـ'التشريع الإلهي'".
كان بمقدور السلطة السياسية إقالة القضاة، بينما لم يكن بإمكان القضاة التطاول على

1 Burhan Ghalioun, *Islam et politique. La modernité trahie*, La Découverte, Paris, 1997, pp. 32 et 45.

2 Sami Zubaida, *Islam, the People and the State*, Routeldge, Londres, 1989, pp. 4 et 24.

الفضاء السياسي بتاتاً. أنشأ الحاكم "ديوان المظالم" الذي يختص بالشكاوى ضدّ الموظفين وضد القضاة معاً، واتّسع مجال اختصاصه تبعاً للظروف. وقد برهن هذا الديوان "أن السلطة القضائية العليا تعود إلى الحاكم السياسي وأن السلطة القضائية وسلطة محاكم الشريعة تتأطّر بالحدود التي يراها الحاكم مناسبة". أُقرّ هذا النظام عبر مذهب السياسة الشرعية القائل بأن "الواجب الأسمى والأهم للحاكم هو الحفاظ على المصالح العامة. ولتنفيذ هذا الواجب مُنح الحاكم سلطات واسعة لتقرير كيفية تنفيذ مشيئة الله على المؤمنين على نحو أمثل وتبعاً للزمن والظروف"[1]. شهدنا في الغرب المنطق ذاته؛ زاد من تعقيده وجود البابا الذي كان أيضاً حاكماً دنيوياً.

يؤكد الباحث أوليفييه روا قائلاً: "منذ نهاية القرن الأول للهجرة، نشأ فصلٌ بمقتضى الواقع بين السلطة السياسية (ممثّلة بالسلاطين والأمراء) والسلطة الدينية (ممثّلة بالخليفة)، ثم أصبح مؤسساتياً. إلا أن هذا الفصل اعتمد أيضاً تقسيماً مختلفاً عمّا كان في الغرب. فبما أن القانون الوضعي لا يعتمد في صدوره على رأس السلطة، حيث ظلّ الحاكم يحكم بمقتضى الحالة والظرف، نُظر إلى كل تدخّل في الخصوصيات على أنه تسلّط، ذلك أن الشريعة كانت تُنظِّم العلاقات الاجتماعية، ومن غير المفترض، إذ ذاك، أن تخضع للتسلط والعنف"[2].

قلّما جابه الفقهاء السلطة السياسية في التاريخ الإسلامي الكلاسيكي. إحدى الحوادث ذائعة الصيت جرت تحت حكم العباسيين، عندما عارض أحمد بن حنبل (٧٨٠–٨٥٥)، مؤسس المدرسة الفقهية الحنبلية، الخليفة المأمون (الذي حكم في الفترة ٨١٣–٨٣٣). إلا أن المجابهة لم تتعلق بسياسة الخليفة، وإنما تركّزت حول مسألة دينية هي: هل القرآن "مخلوق" أم "منزّل"؟ أمر الخليفة – متجاوزاً بذلك صلاحياته رغم كونه "أمير المؤمنين" – بأن القرآن "مخلوق". عارض ابن حنبل هذا المعتقد وفازت طروحاته في نهاية المطاف. في ما عدا ذلك، أي بخصوص ما ندعوه إدارة شؤون الإمبراطورية، دعا ابن حنبل في كتاب **أصول السنّة** إلى وجوب اتّباع الخليفة: "وَصَلاةُ ٱلْجُمْعَةِ خَلْفَهُ وَخَلْفَ مَنْ وَلَّاهُ جَائِزَةٌ بَاقِيَةٌ تَامَّةٌ رَكْعَتَيْنِ، مَنْ

1 Noël J. Coulson, *Histoire du droit islamique*, PUF, Paris, 1995, pp. 118-119 et 125.

2 Olivier Roy, *L'Echec de l'islam politique*, Seuil, Paris, 1992, p. 28.

أَعَادَهُمَا فَهُوَ مُبْتَدِعٌ تَارِكٌ لِلآثَارِ، مُخَالِفٌ لِلسُّنَّة، لَيْسَ لَهُ مِنْ فَضْلِ اَلْجُمْعَة شَيْءٌ: إِذَا لَمْ يَرَ اَلصَّلاَةَ خَلْفَ اَلأَئِمَّة مَنْ كَانُوا بَرِّهِمْ وَفَاجِرِهِمْ". على مر التاريخ "أُعطيت لوحدة المسلمين قيمةٌ عليا. لذلك كان أي تهديد لهذه الوحدة عبر الهرطقة أو العصيان يُعدّ شرّاً كبيراً. [...] طالما كان الحاكم مسلماً ويحمي أو يصون وحدة المسلمين، ندين له بالطاعة"[1]. في كلا التراثين السني والشيعي لم يكن هنالك حكم ديني، أي سلطة يمسك بها رجال الدين – يمثّل الخميني في هذا السياق قطيعة مع الإجماع عند الشيعة.

ابن تيمية (١٢٦٣–١٣٢٨) هو واحد من علماء الدين الأكثر شهرةً بين الإسلاميين المتطرفين اليوم لتبرير الخروج ضد "الحكومات المسلمة الفاسدة". وقد ذاع صيته بسبب فتوى حول الموقف الواجب اتّخاذه إزاء الغزاة المغول الذين اعتنقوا الإسلام. هل يجب عدّهم "مسلمين حقيقيين"؟ لا – يقول ابن تيمية – لأنهم يخلطون الشريعة الإسلامية وشريعة الياسا المغولية. إلا أن ابن تيميه "لم يُعمِّم هذه الإدانة لتشمل سلوك وسلطة الأمراء المماليك الذين كان يعيش في كنفهم. فهم لم يكونوا الأكثر مثابرةً في اتباع الطريق الصحيح للدين"[2].

قَبِلَ الإسلام – مثل الديانات التوحيدية الأخرى – الاعتراف بالأصل الإلهي للسلطة على امتداد العصر الوسيط وفي العصر الحديث في أغلب الأحيان. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ (النساء، ٥٩) وينقل في الحديث عن محمد قوله: "السلطان ظلّ الله في الأرض"، وقوله: "مَن كَرِهَ من أميره شيئاً فليصبر، فإنه من خرج عن السلطان شبراً مات ميتةً جاهلية". يوضح الشافعي، مؤسّس المدرسة الشافعية، أنه يجب تقديم الطاعة "المشروطة" للسلطة، لكن هذا الإشراط سيختفي مع مرور الزمن. لا شك بأن تصوراً كهذا واجه اعتراضات، لكنها غالباً ما كانت هامشية. وكما في الغرب في العصر ذاته، يوجد مجالان منفصلان من دون أن تكون حدود الفصل واضحة دائماً: الدين والسياسة. يتمّ تطبيق القانون الإلهي في الأول، وقانون البشر في الثاني.

1 Zubaida, *op., cit.*, p. 9.

2 Zubaida, *op., cit.*, p. 9.

نعود إلى سؤال أساسي: هل يستطيع القانون الإسلامي التكيّف مع العالم الحديث ومع الأشكال الجديدة للفصل بين الكنيسة والدولة التي تُشكّل سمة العالم الأوروبي المعاصر؟ يتكون القرآن من ٦٦٣٢ آية مرتّبة في ١١٤ سورة، من بينها ٢٥٠ آية (أي حوالى أكثر من ٤%) هي نصوص تشريعية (ويصل بعض العلماء المسلمين بهذا الرقم إلى ٥٠٠)، أي أنها مختصة جوهرياً بالزواج والتوريث. بالنسبة إلى نادية ياسين: "ليست هذه النسبة المئوية الضئيلة نقصاً، وإنما إغفالاً إرادياً من الله، وهو إغفال ذو معنى رئيس، فهو يعبِّر عن الإرادة الإلهية بعدم إقفال باب الممارسات العملية وإتاحة الفرصة للمؤمن أن يستخدم خلاياه العصبية، هذه الهبة الأخرى التي منحه الله إياها"[1].

ثمة بالتالي مرونة عالية في المجالين السياسي والاجتماعي، لكن ماذا عن قانون الأحوال الشخصية؟ "تشكّل قوانين الزواج عموماً وقوانين الإرث بشكل خاص جزءاً من الكتاب المنزّل، فهي في نظر المتديّن مقدّسة وغير قابلة للتغيير ودائمة لقرون وقرون وفي كل مكان"[2] - هكذا يشرح كلٌّ من جان هيلين وبيير باتريك كالتينباخ. بعد اثني عشر عاماً من ملاحظتهم هذه، قام الملك المغربي محمد السادس بتعديل هذه القوانين لتعزيز المساواة بين الجنسين، وكان ذلك باسم القرآن وبدعم المنظمتين الإسلاميتين الكبريين في هذا البلد. أما البرلمان الإيراني فقد صوّت في أيار/ مايو من عام ٢٠٠٤ لصالح المساواة في الميراث بين الرجل والمرأة، وهو إجراء يصطدم مع البنية المحافظة للنظام (انظر الفصل التاسع).

إذا كانت العقيدة الإسلامية قد تمكّنت، كالعقائد الأخرى، من التكيّف عبر القرون، فإن العالم الإسلامي اليوم يشهد وضعاً تُحدّده أربع سمات ناتجة من صيرورة التاريخ والسياسة لا من القرآن. أولاً، تعيش الأغلبية العظمى من المليار مسلم ونيّف اليوم في ما كان يُسمّى في الستينيات العالم الثالث، أي في عالم تابع ومسيطر عليه وينخره الفقر وانعدام المساواة - رغم التفاوتات العميقة بين البلدان.

السمة الثانية، هي دوام وجود شعور ديني حاضر وبقوة. صحيح أن الإيمان الديني تخلخل منذ العصر الوسيط في أوروبا كما في العالم الإسلامي، لكن "هذا التطور الذي

1 Yassine, *op. cit.*, p. 289.

2 Jeanne-Hélène et Pierre-Patrick Kaltenbach, *La France, une chance pour l'islam*, Félin, Paris, 1991, p. 69.

استمر واشتد في البلدان المسيحية جرى صدّه في الإسلام في القرن الحادي عشر عبر ردة الفعل السنّية القوية (التي تتلخص في الحشد ضد الحروب الصليبية وضد نجاحات "الهرطقة" الشيعية). [...] وبالتالي، استمرّ الإيمان على نطاق واسع"، لا سيما بعد الحدّ من الانشقاقات القليلة التي حدثت، لتتحول إلى "جماعات منغلقة من دون رغبة في التبشير، وهكذا يُصبح بالإمكان التغاضي عنها كجماعات أقلويّة". كما تعزز الإيمان عبر الخوف من الانزلاق إلى دين آخر (مع الحروب الصليبية بشكل خاص). أخيراً، فقد نشأ النضال في المشرق في القرنين التاسع والعاشر ضد غزوات الغرب المسيحي: "كان نضالاً اتّحدت فيه الجماهير مع كوادرها الدينية ورجال الدين. ونتيجةً لذلك، فإن الله لم يمت في الشرق"[1].

بينما كان جزء من المجتمع الفرنسي في بداية القرن العشرين يحارب وصاية الكنيسة الكاثوليكية، كانت الشعوب المسلمة تجد في الإسلام وقود مقاومتها للاستعمار. لذلك لم تُخفِ الحركات التي ندعوها علمانية (كالقومية العربية وجبهة التحرير الوطني الجزائرية) البعد الإسلامي لعقيدتها أبداً، وذلك حتى في ذروة نفوذها في خمسينيات وستينيات القرن العشرين. لكن يجب تناول هذا الرأي بشكل نسبي. فشعوب الاتحاد السوفييتي السابق من آسيا الوسطى وشعوب كوسوفو أو البوسنة ابتعدت إلى حدٍّ كبير عن ممارسات الشعائر الإسلامية السائدة في البلدان الأخرى، وذلك رغم عودة الإسلام إليها بعد نهاية الاتحاد السوفييتي ويوغسلافيا. ومن ناحية أخرى، وفي إيران، فإن خمسة وعشرين عاماً مضت من عمر "الجمهورية الإسلامية" أدخلت المجتمع في مرحلة "ما بعد إسلامية" ستكون لها نتائج كبرى في المستقبل. لا يغير هذا كله شيئاً من حقيقة أن السطوة الدينية ما زالت قوية في العالم الإسلامي عموماً، مع ما ينتج من ذلك من أن جوهر النقاشات المجتمعية والسياسية يدور في فلك مرجعية الإسلام.

السمة الثالثة للعالم المسلم هي وجود شعور متأصّل بوحدة الأمة يتجلى – مثلاً – في الحج إلى مكة حيث نرى جنباً إلى جنب سنة وشيعة، مؤمنين من القارات الخمس، رجالاً ونساءً معاً. المعتقد واحد، شكل التنظيم واحد، بوجود رجال دين علماء

1 Rodinson, *L'Islam, politique et croyance*, *op. cit.*, pp. 269–270 et 36.

يُديرون شعائر العبادة. لم يكن للحركات الهرطقية إلا أثرٌ ضئيل في خلخلة الوحدة الدينية القوية. زد على ذلك أن ثمة أسطورة سياسية إسلامية "يُسيطر عليها نموذجٍ: وهو نموذج المجتمع الأول للمؤمنين في زمن الرسول والخلفاء الراشدين"[1]. تُغذّي هذه "المدينة الفاضلة" مخيّلة الجميع وتقدِّم نموذجاً يوتوبياً للحركات الإسلامية. أخيراً، مع ظهور الإنترنت وتكاثر المواقع الإسلامية ذات التوجه العابر للقوميات التي نادراً ما تجد فيها الحركات الإسلامية القومية مكاناً للتعبير – خلق هذا كله "أمة إسلامية افتراضية"، وفق تعبير أوليفييه روا.

رغم هذا كله، أحدثت النزعة القومية أثراً بالغاً في العالم العربي المعاصر، والمجابهات بين "البلدان المسلمة" كثيرة ودامية أحياناً، عداك عن الخلاف بين العرب والأتراك والفرس، مثلاً. حتى إن الحركات الإسلامية الشعبية الرئيسية تُدرِج ممارستها السياسية في إطارٍ قومي.

السمة الرابعة للعالم الإسلامي هي نشر قراءة محافظة جداً للدين انطلاقاً من السبعينيات، وغالباً ما شجّعها الجهاز الديني – والمال – السعودي. وقد تفشّت هذه القراءة بصلف، لا سيما أن السلطات القائمة وجدت أن بإمكانها استخدام هذا الإسلام المحافظ لترسيخ هيمنتها. وتترافق هذه القراءة المعتمَدة للدين مع مطالبة بتطبيق الشريعة مقتصرة على ممارسات عقابية رهيبة – قطع يد السارق ورجم النساء والرجال الزناة – وعلى تعريف دقيق للحدّ الفاصل بين المسموح والمحظور. فنسمع مبشرين على محطات التلفزة الرسمية يكرّسون جلّ عظاتهم لأسئلة لا تتعدى أهميتها معرفة هل تستطيع المرأة الردّ على الهاتف في حال غياب زوجها، وهل يمكنها التواصل مع رجلٍ عبر البريد الإلكتروني، وإن كان من حقها لبس الجينز، إلخ. تلتقي هذه القراءة الحرفية جداً مع ارتباك كثيرين من المسلمين الذين يجابهون أزمات اجتماعية عميقة، ومع الإحباط الناتج عن "نهاية الأيديولوجيات"، ومع عنف الانتقال بين الأنظمة الاجتماعية المختلفة، ومع إخفاقات تجارب التحديث. يقود تشنّج كهذا أيضاً إلى رفض كل ما يبدو مفروضاً من الخارج، وإلى "ابتكار"[2]

1 Roy, *L'Echec de l'islam politique*, *op. cit.*, p. 26.

2 Eric Hobsbawn, Terence Ranger (dir), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

تقاليد – فالحجاب مثلاً، كما انتشر انطلاقاً من السبعينيات والثمانينيات، لا يشبه في شيء حجاب زوجات الرسول، أو ربما الحجاب الذي كان سائداً في زمن النبي والذي لا نعلم عنه شيئاً... ونقول للتذكير إن الحروب الدينية وقعت خلال اضطرابات عصر النهضة الأوروبية، وإن مجزرة سان بارتيليمي[1] وقعت في باريس القرن السادس عشر.

إن عدم قدرة عدد من المنظمات الإسلامية على تجاوز هذه القراءة الحرفية، ونزعتها المحافظة، يفسّران كذلك الأزمة التي تطالها وعدم مقدرتها على تولي السلطة (انظر الفصل الثالث). تستخدم السلطات السياسية هذه التناقضات، وتقود حملات ضد المثليين الجنسيين أو ضد بعض المفكّرين المتّهمين بالكفر، وفي الوقت نفسه تقمع الحركات الإسلامية التي يمكن أن تمثّل منافساً بديلاً منها.

لكنّ رسوخ بنية الفكر المحافظ ينبغي ألا تُخفي تطورات أنماط الحياة في اتجاه بعيد جداً من نزعة أرثوذكسية معينة. فمن جهة، ازداد الضغط الاجتماعي في كل مكان لحمل المرأة على ارتداء الحجاب؛ لكن، من جهة أخرى، لم نرَ قط مثل هذه الأعداد الكبيرة من النساء المسلمات ترتاد المدارس والجامعات وتعمل خارج البيوت. علينا أيضاً أن نُصغي إلى الدعوات لقراءة جديدة للمصادر الإسلامية، بما في ذلك تلك الدعوات الصادرة من داخل الحركات الإسلامية ذاتها. كما علينا الإصغاء إلى المفكرين المسلمين "الليبراليين" الذين يستمرون في التفكير والإنتاج رغم تأثيرهم المحدود: من المفكر الفرنسي الجزائري محمد أركون إلى المفكر السوداني محمد طه[2]، ومن المصري نصر حامد أبو زيد إلى السوري محمد شحرور والإيراني عبد الكريم سروج[3].

لا شك أنّ ما قدّمناه لا يتعدى نظرة خاطفة وسريعة جداً عن الإسلام، وبالتالي فهي بالتأكيد تبسيطية. فالإسلام هو، أولاً وقبل كل شيء، عقيدة تعيشها مئات الملايين من الأشخاص وبطرق مختلفة جداً. إن الصوفي "الذي تقوده حاجته للتواصل مع الآخرين

١ مجزرة أُرتكبت بحق البروتستانت في باريس في ٢٤ آب/ أغسطس عام ١٥٧٢. (م)

2 Mahmoud Mohammed Taha, *Un islam à vocation libératrice*, L'Harmattan, Paris, 2002.

3 Une présentation de certains de ces intellectuels se trouve dans Rachid Benzine, *Les Nouveaux Penseurs de l'islam*, Albin Michel, Paris, 2004.

إلى أن يُنشئ مع صوفيين مثله تجمعات "باحثين عن الله""[1] يستحق في حالته وحدها بحثاً وتحليلاً مطولاً أكثر تعقيداً من التحليل الذي تقدمه الرؤية الغربية والإيجابية رغم ذلك. ثمة أدبيات غزيرة يمكن أن تستكمل وبفاعلية كبيرة بعض العناصر التي اكتفينا هنا بتقديم لمحة إجمالية عنها. في المقابل، يجب التوقف بمزيد من التفصيل عند الحركات الإسلامية الجديدة التي نشأت في بداية القرن العشرين وما أثارته من مخاوف.

1 Alili, *op. cit.*, p. 202.

الفصل الثالث

ولادة خوف

"الخوف نادر، أترى. الخوف الحقيقي، ذاك الذي يمكننا الاتحاد معه، هو الخوف الذي يقترب منك إلى درجة يطهو فيها جلدك، هو الذي يدخل إلى الذاكرة ويدور فيها جيئةً وذهاباً ليل نهار. لكن هذه البضاعة ضرورية. ففي مجتمع حرّ هي الشيء الوحيد الذي يُبقي الناس متّحدين. فبلا تهديد أو عدو أو خوف، لماذا قد نُطيع ونعمل ونقبل النظام القائم؟ صدقوني، إن العدو الجيد هو مفتاح المجتمع المتوازن".

Jean-Christophe RUFIN, *Globalia*, Gallimard, Paris, 2004, p. 92.

"إن النزعة الإسلامية العابرة للقوميات مجرّد فزّاعة. [...] فأوروبا المنتصرة ترى في كافة محاولات مقاومة هيمنتها بدايةً لنشاط مُنحرف، ومؤامرة مشؤومة تَنسب إليها – عبر آلية ثابتة في تاريخ الأيديولوجيات – وحدة إدارة عمليات وهمية، وتطبيقاً غاية في الدقة في تنفيذ أغراضها الظلامية، وطرائق خائنة وفظيعة ومنافقة"[1]. ما زالت ملاحظة مكسيم رودنسون هذه عن تصورات الغرب للإسلام في نهاية القرن التاسع عشر صالحة اليوم. برزت حركات جديدة في ذلك العصر، ستتم الإشارة إليها بألفاظ

1 Maxime Rodinson, *La Fascination de l'islam*, Maspéro, Pais, 1980, p. 90.

متذبذبة لم تحظَ بتأييد جميع المحللين، وأقل من ذلك بتأييد الفاعلين – مثل "تشددية" و"أصولية" و"إسلام سياسي" و"إسلام ثوري" و"إسلاموية"، إلخ. – وكان من شأن هذه الحركات أن تُنمّي المخاوف التي وصفها رودنسون.

ينبغي إذاً وفي المقامِ الأول محاولة شرح ولادة وطبيعة هذه الحركات، قبل الانكباب على فهم تشكّل موضوع "التهديد الإسلامي" في التسعينيات، وعلى أسباب نجاحه.

هزّ حدثٌ كبير الإسلامَ غداة الحرب العالمية الأولى، هو إلغاء زعيم تركيا الجديدة مصطفى كمال (أتاتورك) الخلافةَ عام ١٩٢٤. كانت هذه المؤسسة – التي ترمز إلى وحدة المسلمين – قد ضعفت على مر التاريخ وشهدت قروناً من الوهن، لا سيما بعد سقوط الإمبراطورية العباسية في القرن الثالث عشر. برزت الإمبراطورية العثمانية في القرن الرابع عشر ونصّبَ سليم الأول نفسه خليفة، مؤكِّداً أنه نال هذا اللقب من آخر الخلفاء العباسيين. لم يُجِز الفقهاء المسلمون هذا القرار قبل القرن الثامن عشر. في ما بعد، حاول الخليفة عبد الحميد الثاني (١٨٧٦–١٩٠٩) استخدام هذا اللقب كركيزة للتأثير بغية إنشاء حركة إسلامية عابرة للقوميات. كما استخدمه خَلَفه محمد الخامس ليدعو إلى الجهاد ضد الفرنسيين والإنكليز عام ١٩١٤. إلا أن مساعي كلا الحاكمين لم تُكلَّل بنجاح كبير[1].

بعد عام ١٩١٨ تمزّقت الإمبراطورية العثمانية على أيدي الحلفاء (فرنسا وبريطانيا)، وظهرت تركيا الحديثة من الأنقاض. أثار قرار الحكام الجدد إلغاء الخلافة موجة سخط في العالم الإسلامي بأسره، وخاصةً لدى السنّة، وحتى في المناطق التي لم يكن فيها النفوذ العثماني إلا شكلياً أو غير موجود. ففكرة الأمة، حتى وإن اقتصر وجودها على المخيلة فحسب، كانت تطبع النفوس، ويمثّل الخليفة رمزاً لها. أدّى الأمر إلى أزمة، فتتالت الحركات الداعية إلى المطالبة بإعادة الخلافة، وكان المسلمون في الهند هم الأكثر نشاطاً في هذا المضمار. اصطدمت هذه الرغبة بالحركات القومية التي نشأت

١ انظر في هذا الصدد:
Anne-Laure Dupont, "Des musulmans orphelins de l'Empire ottoman et du khalifat dans les années 1920", *Vingtième Siècle*, n° 82, avril-juin 2004.

في العديد من البلدان، لا سيما العربية[1]، وتوجّب على أغلبية المسلمين أن يعوا أنّ الخلافة انتهت حقاً، على الأقل لفترة من الزمن.

انطلاقاً من هذا التاريخ بدأ تعريف الدولة الإسلامية يحتلّ مركز التفكير. صحيح أن المفهوم يبقى ملتبساً، إلا أنه أخذ يتبلور داخل الصراع ضد هيمنة القوى الغربية بغية صون القيم المحلية[2]. فعلى الرغم من درايتها بالتفوق التكنولوجي للغرب، رفضت الأغلبية العظمى من المفكرين المسلمين أيديولوجيته وأرادت إصلاح مجتمعها بالرجوع إلى مصادر الدين، أي القرآن والسنة، والسير على خطى نموذج العصر الذهبي الذي يُمثّله في نظرهم زمن الخلفاء الراشدين الأربعة. بهذا المعنى يمكننا وصفهم بـ"الأصولية"، بيد أنهم يختلفون عن السلفيين المنغلقين ضمن قراءة ضيقة للنصوص والأسرى لفقه جامد.

من بين أكبر الأسماء في هذا المجال جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨-١٨٩٧) ومحمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥) ورشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥). فعلى الرغم من تأثرهم باتصالاتهم مع الغرب، إلاّ أنهم كانت لديهم منظومة فكرية قائمة على الإسلام. يرفض هذا التيار العُرف وتقديس الأولياء، ويرفض بشكل أساسي التراث الذي تراكم على أيدي العلماء المسلمين والفقهاء منذ قرون وأصبح في نظره عقبة أمام قراءة جديدة للنصوص المقدسة، وطالب بـ"الاجتهاد، أي حق تأويل النصوص المؤسِّسة (القرآن والسنة) من دون مراعاة الأعمال السابقة أو الشروحات. وقد شكّل إعادة إحياء الاجتهاد قطيعة هائلة مع عشرة قرون من الجمود العقائدي"[3]. بهذا المعنى، "ليست الأصولية رجوعاً إلى الثقافة الأولى للشعوب المسلمة، إنها بناء فكري وتجريدي يتعارض مع قرون من التراكمات التراثية ومن الثقافات المحلية؛ لكن، أيضاً، مع قرون من الحضارات الكبرى"[4].

على هذه الأرضية سيُولد ما يمكن تسميته "الإسلاموية" - نظراً لغياب تسمية أفضل ورغم الالتباس الذي يتسبّب به هذا المصطلح الذي يميل إلى الاختلاط بكلمة

1 Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, University of Texas Press, Austin, 1982. Notamment le chapitre 2.

2 *Ibid.*, p. 69.

3 Roy, *L'Echec de l'islam politique*, *op. cit.*, p. 42.

4 Olivier Roy, *Généalogie de l'islamisme*, Hachette Littérature, Paris, 1995, p. 24.

"إسلام" (لنتذكر أنه في القرن التاسع عشر لم يكن هناك تمييز بين مصطلحي الإسلام والإسلاموية). كيف نُعرّفه؟ يُشير هذا المصطلح إلى حركات تندرج داخل التيار الأصولي، لكنها تنفصل عنه في مسألة السلطة، إذ إنها تعمل على نشر المطالبة بدولة إسلامية. ونظراً لوجود خلط كبير في استخدام مصطلح "الإسلاموية" في الغرب - فلم يكن لهذا المصطلح في فرنسا التسعينيات الدلالة السلبية التي اكتسبها اليوم -، علينا التذكير أننا نستخدمه للإشارة إلى حركات شديدة التباين، بعضها يحتكم إلى القانون بشكل كامل، وبعضها الآخر يلجأ إلى وسائل إرهابية. في الخلاصة، نعود ونذكّر أنّ القرآن والسنّة والشريعة لا يحددون برنامجاً سياسياً أو اقتصادياً، ولا حتى صيغاً دستورية[1]. لقد تمّ استخدام الإسلام كمسوّغ من قِبل الخلفاء الأمويين والعباسيين ومن الإمبراطورية العثمانية ومن مَلَكيات الخليج المحافظة ومن الجمهوريات العربية الثورية في الستينيات... لن نستخدم مصطلح "متشدّد" الذي يُحيل على حركات مسيحية ولا يُستخدم في حالة الإسلام إلا كنعت تحقيري لا تحليلي.

إن القاسم المشترك للمنظمات الإسلاموية هو التزامها السياسي الذي يسم قطيعة مع التراث الإسلامي السنّي المُهادن الذي تحدثنا عنه في الفصل السابق. فلم يحدث أن وعظ كبار العلماء واللاهوتيون، وأكثرهم إجلالاً بين المؤمنين (الشافعي وأبو حنيفة، أو أيضاً الغزالي "١٠٥٨-١١١١") بعصيان الخليفة. على العكس، فقد أوجبوا اتّباع الخليفة حتى عندما لا يكون مثالياً. غير أن الحركة الإسلاموية تستهدف السلطة في المقام الأول، وتميّز بين الدولة المسلمة (التي يقودها المسلمون) والدولة الإسلامية (عبر قوانينها). حتى إن أكثرهم تطرفاً يدعون إلى عزل السلطان الجائر - كما سنرى.

هذه الحركات في معظمها "حديثة"، فكوادرها هم من أبناء المدن، وأغلبهم التحق بالدراسات الجامعية، والعلمية بشكل خاص. والجماهير التي تؤثر فيها تعيش في المدن، لا في الأرياف. وأخيراً، تجمع خطاباتها بين المطالبة بتطبيق الشريعة وبين مقولات معادية للكولونيالية والإمبريالية لا تختلف كثيراً عن مقولات التنظيمات العلمانية.

---

1 Ghalioun, *op. cit.*, chapitre 8.

يجب التوقف قليلاً عند تنظيم لَعِبَ ومازال يلعب دوراً كبيراً، وهو تنظيم الإخوان المسلمين الذي وُلِد في مصر، لكنه اكتسح العالم العربي والإسلامي.

رَحِمُ الإخوان المسلمين

أنشأ حسن البنّا تنظيم الإخوان المسلمين في آذار/ مارس من عام ١٩٢٨ في مصر. وُلِد البنا عام ١٩٠٦ على مقربة من الإسكندرية، ودرس في دار العلوم في القاهرة – وهي مُنشأة أُسِّست بغرض إعداد أساتذة عصريين. أصبح مدرِّساً في بداية العام الدراسي ١٩٢٧ في مدينة الإسماعيلية على قناة السويس. كبرت جماعة الإخوان المسلمين بسرعة مذهلة: ففي عام ١٩٢٩ ضمّت ٤ فروع، ثم ١٥ في عام ١٩٣٢، و٣٠٠ عام ١٩٣٨، و٢٠٠٠ عام ١٩٤٨. وفي عام ١٩٤٦ زعمت الحركة أنها تضم مليون منتسب في مصر. اغتيل حسن البنا في ١٢ شباط/ فبراير عام ١٩٤٩، ويُرجَّح أن الأمر تمّ برصاص الشرطة.

تتمحور هيكلة التنظيم حول المُرشد العام، وهو قائد كاريزمي يدين له الأعضاء بولاء مطلق. "أعاهد الله العلي العظيم على التمسّك بدعوة الإخوان المسلمين والجهاد في سبيلها والقيام بشرائط عضويتها والثقة التامة بقيادتها والسمع والطاعة في المنشط والمكره". هذا هو نصّ القسم الذي كان على كل عضو ناشط تلاوته عام ١٩٤٥. ويُحيط بالمرشد مكتب الإرشاد، وهو "المكتب السياسي" نوعاً ما، يختاره المرشد وتقرّه الجمعية العمومية الاستشارية التي ضمّت من ١٠٠ إلى ١٥٠ عضواً. كما وجدت في تلك المرحلة هيئة خاصة معنية بالمهمات السرّية.

يكتب أوليفييه كاريه قائلاً: "أراد الإخوان المسلمون أن يكونوا مجددين، ليس من خلال ابتكار إسلام جديد بل بجعله إسلاماً حيّاً وراهناً بعد هذه الموجة من النزعة الإصلاحية الإسلامية" التي وُلدت في القرن التاسع عشر مع الأفغاني وعبده ورضا. ويتميّز حسن البنا بوضوحه في المجال السياسي خصوصاً. فقد عارض حركة العَلمَنة التي أثبتت حضورها في مصر خصوصاً تحت تأثير زخم الحزب الوطني الكبير (الوفد)، وأكّد – كما يلاحظ أوليفييه كاريه – أن "لا تنظيمات صالحة للمجتمعات

من دون الإسلام، أي من دون محاكم ومدارس وحكومة تنفيذية مسلمة تطبّق عملياً فرائض الشريعة"[١].

قال البنا بثلاثة مبادئ أساسية:

- الإسلام نظام شامل
- مصدرا الإسلام هما القرآن والسنّة النبوية
- الإسلام صالح للعصور كلها.

رغم معاداتهم للنزعة القومية العربية – التي ينظرون إليها كشكل من العنصرية تؤدي إلى الفرقة بين المسلمين – إلا أنهم أوصوا، انطلاقاً من الخمسينيات خصوصاً، ببعض المبادئ الكبرى العادلة التي ستقودهم، عقب استيلاء الضباط الأحرار وجمال عبد الناصر على السلطة في القاهرة في ٢٣ تموز/ يوليو ١٩٥٢، إلى دعم برنامج الإصلاح الزراعي الذي اعتمده النظام الجديد.

رغم مشاركتهم في ثورة ١٩٥٢، والدعم الذي قدّموه للسلطة في الفترة الأولى، ما لبث أن عارض الإخوان المسلمون – وقد أضعفتهم انقساماتهم بعد موت البنا – عبد الناصر وإرادته بضمان أرجحية الجيش في قيادة البلد. في ١٢ كانون الثاني/ يناير ١٩٥٤ تمّ حلّ التنظيم الذي عُدّ حزباً سياسياً. وفي شهر تشرين الأول/ أكتوبر من العام نفسه، وإثر محاولة اغتيال الرئيس المصري، وقع قمع هائل على بضعة آلاف من أعضائه. بالنسبة إلى الإخوان، دام هذا الليل الطويل حتى موت الريّس في أيلول/ سبتمبر عام ١٩٧٠. ممارسات تعذيب، معسكرات اعتقال، أحكام بالإعدام: هكذا، سيتّجه جيل داخل السجون إلى التطرف، تحت تأثير سيّد قطب بشكل خاص.

ولد سيّد قطب، مثل البنّا، عام ١٩٠٦، ودرس أيضاً في دار العلوم[٢]. وهو مدرّسٌ وأديبٌ، لم ينضم إلى الإخوان إلا عام ١٩٥١، ليصبح وبسرعة رئيساً لقسم نشر الدعوة. أشاد فوراً بالعدالة الاجتماعية، وحتى بالاشتراكية، مبرِّراً التأميم والإصلاح الزراعي والتخطيط الاقتصادي. وقد أعدمه عبد الناصر عام ١٩٦٦. قدّم طرحاً في

1 Olivier Carré et Gérard Michaud, *Les Frères musulmans* (1928-1982), Gallimard/Julliard, Paris, 1983 (rééd. L'Harmattan, Paris, 2002), pp. 35 et 37.

٢ حول السيد قطب، يمكننا العودة إلى الطبعة الجديدة والمنقحة لكتاب أوليفييه كاريه المهم: *Mystique et politique. Le Coran des islamistes*, Cerf, Paris, 2004.

سجنه سيشكّل في ما بعد مرجعاً للحركات الإسلاموية الأكثر تطرفاً. يرى السيد قطب أن العالم مقسوم إلى عالمين، الجاهلية (التي تُحيل على فترة ما قبل الإسلام) والإسلام. فهو لا يعتقد بوجود مجتمع إسلامي. كما أنه تناول مفهوم التكفير من جديد: "يمكننا أن نعتبر الحاكم كافراً حتى وإن بدا مسلماً أو صرّح بذلك، لمجرّد أن لا تكون المبادئ التي تحكم فعله السياسي إسلامية"[1].

هذا الطرح الذي يصف السلطات القائمة على أرض إسلامية بغير المسلمة يتعارض مع رؤية أكثر مهادنةً تأخذ بها أغلبية الإخوان وتُنادي بالتسوية مع هذه السلطات. دافعين بتأويل قطب إلى أقصاه، برّر العديد من الناشطين انطلاقاً من السبعينيات الجهاد ضد الحكومات المسلمة الكافرة وآثروا العنف[2]. علم الرغم من فروعها في الأردن والكويت وفلسطين...إلخ، لا يمكن عدّ حركة الإخوان أممية بسبب اندماج فروعها الرسمية المختلفة داخل الإطار القومي والتجاذبات السياسية المحلية، وانقسامها تبعاً "للمصالح الوطنية" أكثر منها وفقاً لأيديولوجيا شمولية. هكذا كان الأمر مع حرب الخليج الأولى (١٩٩٠-١٩٩١) التي شهدت مجابهة بين التوجّهات المختلفة للتنظيم، ما بين مُدينٍ لغزو الكويت وآخر مدينٍ للتدخل الأميركي، وآخرون تمترسوا داخل غموض مُتقن.

عودة الإسلام؟

كثيراً ما جرى الحديث عن "عودة الإسلام" لوصف الوضع في العالم الإسلامي ابتداءً من السبعينيات. العبارة غامضة، لأنها تفسح مجالاً لافتراض أنّ الإسلام كان قد ترك المشهد شاغراً. لا شك في أن الحركات القومية والدول المستقلة الشابة تبنّت غالباً لغة المستعمِر. فالنماذج الاقتصادية والسياسية المعمول بها كانت تنتمي

1 Roy, *Généalogie de l'islamisme, op. cit.*, pp. 58-59.

٢ مفكر آخر كان له أثر كبير على الإسلامويين هو أبو الأعلى المودودي (١٩٧٩-١٩٠٣). وُلد في شبه القارة الهندية، وأسس عام ١٩٤١ "الجماعة الإسلامية" على شاكلة الإخوان المسلمين، لكنه شارك في الانتخابات خلافاً لهم. هو الذي أدخل مفهوم "الجاهلية" وطبقه على العصور الحديثة، وكذلك مفهوم "الثورة الإسلامية".

إلى أيديولوجيات مُستعارة من الدول المتقدمة، كالقومية والليبرالية والاشتراكية. كما أصبح الإسلام مرجعية سياسية مُلتبسة، خاصةً على مستوى الدولة، لكنه بالمقابل كان متأصّلاً في وجود كل مواطن.

لا نزعم أننا سنعرض حصيلةً مفصّلة للعالم العربي والإسلامي للفترة التي تمتد من نهاية الحرب العالمية الثانية وحتى بداية السبعينيات، لكن يمكننا أن نستخلص منها سمتين كبريين: ترسيخ الاستقلال السياسي وفشل تجارب التحديث. فالمشكلات الأساسية، من فقر وأميّة وتمييز على أساس الجنس وغياب للحريات، لا تزال بعيدة عن الحل. وفي الوقت نفسه حدثت تغييرات كبيرةَ أثّرت في حياة كل فرد. هل يمكننا تقدير ما يعنيه التمدين غير المنظّم بالنسبة إلى مئات الآلاف من الفلاحين المُقتلعين من قراهم؟ وماذا نقول عن "تحديث" السبعينيات، على نمط السادات أو على نمط شاه إيران، الموسوم بالتوسّع العشوائي للمدن وتنامي التفاوتات الاجتماعية وانحلال الحياة الجماعاتية؟ لقد تمزّق النسيج الاجتماعي السابق بأكمله وتحول إلى أجزاء صغيرة. في مجتمع وعالم طاحنين، حيث تستمر الصراعات (الإسرائيلية العربية وفي منطقة الخليج، إلخ)، تُعزى المسؤولية عن الإخفاقات إلى الأيديولوجيات المستورَدة وإلى التدخلات الإمبريالية. وقد لجأ العديد من المسلمين (مدينيين وفي الغالب جامعيين) إلى استقصاء إجابات سياسية "أصلية" عن تساؤلاتهم من داخل الدين. هنا تكمن الدلالة الحقيقية لـ"عودة الإسلام". كما يتعلق الأمر أيضاً بإلباس الاحتجاجات القديمة رداءً دينياً. بالتالي، فإن خطاب حماس يتميز باستدعاء المقولات القومية لمنظمة التحرير الفلسطينية – التي تخلّى عنها ياسر عرفات مع بداية مسيرة السلام – أكثر منه ببعده الديني.

مع ذلك، وكما يلاحظ الاختصاصي بالعلوم السياسية فرانسوا بورغا، لا نستطيع اختزال سبب ظهور الجيل الإسلاموي إلى تردّي الأوضاع الاقتصادية. "ستُفضي القراءة الاقتصادية بالضرورة إلى الرؤية المضلِّلة القائلة إن المرء لا يصبح معارضاً وحسب وإنما... إسلاموياً أيضاً لأنه فقير، كما ولا يصبح المرء قانونياً وحسب وإنما أيضاً... "علمانياً" إن كان أقل فقراً"[1]. لا شك في أن "العودة إلى الإسلام" لها بعد

1 François Burgat, *L'Islamisme en face*, La Découverte, Paris, 2002, p. 39.

ثقافي ومتعلق بالهوية. فالأمر يتعلق بالاحتجاج على نظام "أجنبي"، فرضه الاستعمار في البداية، وفرضته في ما بعد الأيديولوجيات المستورَدة (الرأسمالية أو الاشتراكية) بغية الرجوع إلى "المقدّس"، ولكن بالمعنى الذي حدّده بورغا: ""القانون الإلهي"، قبل أن يكون سماوياً، هو أصلاً ذو منشأ داخلي. إننا ولا ريب أمام مقولات "دينية" تُنجز وبصخبٍ عملية المصالحة مع النظام التمثيلي، لكنها أيضاً طرق في ارتداء الثياب أو في تزيين المنزل، وأساليب في الكلام والتفكير، ومرجعيات فلسفية وأدبية وسياسية، وأنماط محاكمة قضائية، وكل هذه السمات الهوياتية التي كانت قد فقدت قيمتها نتيجة الظهور المفاجئ للنماذج الغربية. [...] فبعد أن ظهر في الحقل السياسي ومن ثم في الحقل الاقتصادي، ما لبث أن وصل هذا الإبعاد للمستعمِر السابق عبر الخطاب البلاغي للإسلام المعارض إلى الحقول الأيديولوجية، والرمزية، والثقافية بشكل أعم، حيث الصدمة الاستعمارية كانت الأكثر أثراً"[1]. فهو [الإبعاد] طريقة للنضال ضد العولمة التي اختزلت الثقافات إلى ثقافة واحدة، وهي ثقافة الغرب؛ لكنه أيضاً طريقة لمواجهة العالم الحديث. فالإجابات التي يقدّمها الإسلامويون متعددة ومتنوعة، وبعضها يتبنّى فكرة "الديمقراطية" أو "المساواة" لكن عبر صوغها بلغة خاصة.

نستطيع أن نميّز بشكل عام جداً بين ثلاثة أصناف للحركات الإسلاموية منذ السبعينيات، تتداخل مع ذلك فيما بينها. أولاً، الإسلاموية التي يمكننا وصفها بالتقليدية، وهي التي تريد إقامة الدولة الإسلامية. وهي تقيم السياسة في صلب تفكيرها وممارستها، وتطالب بتطبيق الشريعة، لكنها تعترف أيضاً بأن إقامة هذه الدولة منوط ببناء سابق لمجتمع عادل أولاً. فلا يمكننا، كما يوضّح حسن البنّا، قطع يد سارق في حين أن السلطة ذاتها هي المسؤولة عن كون المسكين جائعاً. يتجلّى التعبير السياسي لهذا التيار في الحركات المتنوعة للإخوان المسلمين خصوصاً، لكن أيضاً، وخلال التسعينيات، في حزب الرفاه التركي أو حزب النهضة الإسلامية في طاجيكستان. سمحت الأموال الباكستانية وأموال أمراء الخليج – لا سيما المملكة العربية السعودية والكويت – بإنشاء شبكات تعاون غزيرة (مدارس ومستوصفات وجمعيات خيرية) لم

1 *Ibid.*, pp. 76-77.

يكن لهذه التنظيمات أن تمتلك نفوذها الواسع لولاها. يرجح في هذا التيار الاحتكام إلى القانون، ولا يلجأ إلى العنف إلا في حالات استثنائية - مثلاً، في مصر، عندما انخرط فصيل من الحركة في حرب عصابات في التسعينيات، في وقت كان فيه النظام السياسي يعوق أي إمكان للتقدم؛ أو أيضاً، في الجزائر، إثر إلغاء الجيش الانتخابات التشريعية في كانون الأول/ ديسمبر من عام ١٩٩١، عندما انكفأت الجبهة الإسلامية للإنقاذ إلى الصراع المسلح والإرهاب. لِنُشرْ أيضاً أن أتباع هذا التيار مؤيدون لتعليم المرأة ولمشاركتها في الحياة السياسية، على العكس من السلفيين.

إلا أن هذا الحراك شهد أزمةً عميقة تتبدّى عبر علاماتٍ ثلاث. أولاً، صحيح أن أسلمة المجتمع في أشكالٍ محافظة غالباً تمّت دائماً تحت ضغط الحركات الإسلامية، لكنها حدثت أيضاً وأساساً تحت ضغط الدولة التي استطاعت بذلك أن تمنح نفسها مشروعية دينية. بالنتيجة، ضاع مشروع الأسلمة هذا من أيدي التنظيمات الإسلاموية وراح يتحقق بعيداً من أي أفق للاستيلاء على السلطة. ثانياً، أصبحت هذه المجموعات ذات طابع "قومي"، ببرامج تتداخل كلياً مع الصراعات المحلية، في مصر أو في فلسطين. ثالثاً وأخيراً، كانت هذه المجموعات موضع نقدٍ من مجموعات أخرى أشدّ تطرفاً على صعيد الفعل.

لم يترافق هذا الانسحاب للحركات الإسلاموية السياسية مع تراجعٍ للدين، بل على العكس. فثمة أصولية جديدة تنشط حالياً يصفها أوليفييه روا بـ"ما بعد إسلاموية" - لأنها ما عادت تطرح مسألة الدولة - وتتّسم بـ"خصخصة الأسلمة". أينما نظرنا في العالم العربي والإسلامي تبدو معالم ترسُّخ الإسلام أكثر فأكثر وضوحاً. لكن، وللمفارقة، تُسهم هذه "الخصخصة" في علمنة المجتمعات، إذ إن تأكيد الدين يتمّ بمعزلٍ عن الدولة، وخارجها، وبالتالي يعود هذا التأكيد إلى الاختيار الشخصي أكثر فأكثر.

يُعزِّز هذا الانزياح فشل التيار الثاني الذي اختار العنف بإرادته أو بأن قاده إليه قمع الدولة. تستند أغلبية الحركات التي تنتمي إليه إلى مذهب سيد قطب القائل: يجب الكفاح حتى الموت ضد السلطات القائمة على أرض الإسلام، والتي هي فعلياً سلطات كافرة. حازت هذه المجموعات على اهتمام خاص في الغرب بعد انتصار الثورة

الإسلامية في إيران، وذهب كثير من ناشطيها للتدرب في أفغانستان عبر المشاركة في المعارك هناك. لكن، في نهاية التسعينيات، كانت حصيلتها النهائية محدودة وشعبيتها ضئيلة. فبعد أكثر من خمسٍ وعشرين عاماً من انتصار آية الله الخميني في إيران، لم تتمكن هذه المجموعات من الاستيلاء على السلطة في أي دولة ثانية (إذا ما استثنينا بشكل خاص جداً أفغانستان حيث مَهَّد لها الطريق الغزو السوفييتي وسياسة المخابرات الباكستانية معاً). على سبيل المثال، انتصر العسكريون في مصر نهائياً على ما كان يبدو أنه حرب عصابات حقيقية في منتصف التسعينيات، والتي بدت لوهلة وكأنها ستزعزع الدولة؛ والحال نفسها تكررت في الجزائر. من هنا جاء التوجّه داخل التيار نفسه نحو التخلّي عن الصراع المسلح. بالنتيجة، لم يستطع الإسلامويون، استخدموا العنف أم لا، أن ينفّذوا مشروعهم بإقامة دولة إسلامية. كان أوليفييه روا أول من قام بتحليل فشل الإسلام السياسي هذا.

من وسط هذا الحطام نلاحظ بروز تطلّع لإنشاء أحزاب كلاسيكية، شبيهة إلى حدٍّ ما بما كانت عليه الديمقراطيات المسيحية في أوروبا ما بعد الحرب. هكذا، رفض حزب العدالة والتنمية - المتحدّر من حزب الرفاه الذي يقود الحكومة التركية - كليشيه "إسلامي" وقاد سياسةً شبيهةً إلى حدٍّ ما بسياسة حزبٍ من اليمين المعتدل في أوروبا الغربية. وفي مصر، قام الإخوان المسلمون أنفسهم في آذار/ مارس عام ٢٠٠٤ بتقديم مبادرة سياسية تدعو إلى احترام نظام الحكم البرلماني والدستوري، وأقرّوا أن مصدر السلطات كلها هو الدولة الوطنية، وقبلوا بالتعددية الحزبية وتداول السلطة وحرية التظاهر، وأوصوا بتحييد الجيش والشرطة[١]. زيادةً على ذلك، انشقّت عن التنظيم كوادر شابة فيه، ترى أن على الحركة أن تقوم بإصلاحات أكثر جذرية، وحاولت إنشاء حزب سمّته "الوسط"، يُقبَل المسيحيون في أوساطه ويبتعد عن أيديولوجية حسن البنا[٢].

بالتوازي، تنتشر في الأوساط البرجوازية المدينية المصرية أشكال جديدة للتديّن، متوافقة مع الليبرالية. فيُباع الحجاب في المحال التجارية الراقية ويُرتدى وفق معايير

1 Lire Ammar Ali Hassan, "The Islamist perspective", *Al-Ahram Weekly* (Le Caire), 20 mai 2004.

٢ عن هذه الاتجاهات الجديدة في مصر، انظر:
Raymond William Baker, *Islam without Fear*, Harvard University Press, Cambridge, 2003.

الموضة العالمية. كما تنشأ مجموعات غنائية بإلهام ديني، ويُقدِّم مبشِّرون على قنوات التلفزة – وأشهرهم عمرو خالد الذي أسّس نجاحه على الابتعاد عن المنافسة بين الإسلام السياسي والإسلام الرسمي – "مُنتجاً دينياً منسجماً مع التطلعات العصرية للبورجوازيات المدينية، أي: إيمان دنيوي يشدّد على السلام الداخلي والتوازنات الروحية، وعلى رفضٍ لممارسة دينية تقوم على الاكتفاء باحترام الطقس الديني وحسب، ورفضٍ لرؤية الإله كإله معاقِب"[1].

ترافقت هذه التطورات الحديثة مع بروز حركة من "صنف ثالث"، من دون إقليم محدّد، وهي تنظيم القاعدة الذي يمتد نفوذه في أرجاء العالم العربي (باستثناء السعودية) وفي أفغانستان وباكستان و... في العالم الغربي. يُلاحظ أوليفييه روا أنّ بن لادن يلتقي "مع أشكال حديثة لإرهاب علماني تماماً وأوروبي غالباً، وذلك في أهدافه (الإمبريالية الأميركية) كما في ممارساته"[2]. لم يكن لهذا التنظيم "المتعدد الجنسيات" أن يعرف هذا النجاح لولا تجربة المقاومة ضد الاجتياح السوفييتي لأفغانستان والمساعدة الممنوحة بسخاء خلال أكثر من عقد من واشنطن عبر المخابرات الباكستانية والسعودية. لم تُفسح الحرب ضد السوفييت المجال أمام عشرات الألوف من المتطوعين ليتدرّبوا على الصراعٍ المسلح وعلى الإرهاب فحسب، بل وسمحت بإقامة ارتباطات عابرة للقارات شكّلت، في ما بعد، قوة القاعدة.

يتّسم أفراد الجيل الثاني من تنظيم القاعدة الذين حلّوا محلّ "الأفغان" "بالقطيعة مع العالم المسلم الذي يزعمون مع ذلك أنهم يمثّلونه"[3]. فهم غادروا بلادهم الأم وانقطعوا عن عائلاتهم وأقاموا في العالم الغربي. لم يكن لأيٍّ منهم سوابق في النشاط الإسلامي المسلح. وغالبيتهم تأسلمت في البلدان المستضيفة. وعلى الرغم من كون عملياتهم مُبهرة، يبقى توطّنهم المحلي ضعيفاً وأفق استيلائهم على السلطة ضئيل الاحتمال. أحياناً يستطيع تنظيم القاعدة إيجاد بدلاء له في التنظيمات الجهادية والتكفيرية التي تنشأ على أطراف بعض المدن، وفي الأحياء الفقيرة التي تخلّت عنها

1 Patrick Haenni, Husam Tammam, "L'islam branché de la bourgeoisie égyptienne", *Le Monde diplomatique*, septembre 2003.

2 Olivier Roy, *L'Islam mondialisé*, Seuil, Paris, 2002, p. 22.

3 *Ibid.*

الآلهة والسلطات، كما في الدار البيضاء أو في مكناس.

على العكس من معظم الحركات الإسلاموية المحلية، من حماس إلى الجبهة الإسلامية للإنقاذ، لا يمكن التفاوض مع تنظيم القاعدة، إذ ليست لديه مطالب محددة وهو يندرج ضمن خطاب رؤيوي. وقد أُنزلت بالتنظيم ضربات قاسية جداً منذ الانتصار الأميركي في أفغانستان، واعتُقل أو قُتل عدد من كوادره القيادية، كما أُرغم آخرون كُثُر على الاختباء. بالخلاصة، فَقَدَ هذا التنظيم قواعده الخلفية المحصّنة. وفي نظر العديد من المراقبين، ما عاد يمتلك بنية تراتبية ويعمل الآن كعلامة تجارية تُعطي الامتيازات، فتستخدم مختلف المجموعات المحلية هذه العلامة التجارية عندما تشرع بتنفيذ مخططاتها (يمكنها أيضاً أن تتلقى وبانتظام إرشادات العناصر "الأمميين Internationalistes"). ومع ذلك، بالنسبة إلى إدارة بوش، ينفرد تنظيم القاعدة اليوم بتجسيد الإرهاب، فهو يمثّل ذلك العدو الذي لا يمكن إمساكه والذي قررت الولايات المتحدة، كما تزعم، قتله، والذي تستخدمه كغطاءٍ لاستراتيجيتها الدولية.

الإسلام بديلاً عن الشيوعية

إذا ما أمكن استثارة موضوع "التهديد الإسلامي" على هذا النحو خلال قرون عديدة، من الحروب الصليبية إلى المرحلة الكولونيالية، فإنها اكتسبت في التسعينيات بعداً جديداً. نقرأ في صحيفة **انترناشيونال هيرالد تريبون** في شهر أيلول/ سبتمبر عام ١٩٩٣: "أصبحت الأصولية الإسلامية بسرعة التهديد الأساسي للسلام العالمي والأمن، [...] يشابه هذا التهديد تهديد النازية والفاشية في الثلاثينيات، وتهديد الشيوعية في الخمسينيات"[1]. كما نقرأ العنوان التالي في صحيفة **نيويورك تايمز** بتاريخ ٢١ شباط/ يناير ١٩٩٦: "أما التهديد الأحمر وقد انقضى، ما زال هناك الإسلام". ودافع دانيل بيب – وهو واحد من الرموز الفكرية المشهورة للمحافظين الجدد الأميركيين كان قد اكتسب شهرة مريبة لكتابته "قائمة سوداء" بالجامعات المحسوبة معاديةً لإسرائيل – عن فكرة التوازي هذه، لأن الإسلاموية المتطرفة، كما يقول، "هي أقرب فكرياً إلى

1 Clare Hollingworth, "Another despotic creeds seeks to infiltrate the West", *International Herald Tribune*, 9 September 1993.

حركات كالشيوعية أو الفاشية منها إلى دين تقليدي"[1].

تبلورت هذه الرؤية مع زوال الاتحاد السوفييتي ومعاهدة وارسو. فما عاد للولايات المتحدة الأميركية من منافس. لكن هل يمكننا العيش من دون عدو؟ قسمٌ من اليمين الأميركي لا يظن ذلك ويستبسل في اختراع عدو في كل مرة، كما يجتهد في السعي لذلك العديد من مراكز البحوث التي تواجه صعوبات مالية. كما أن على الجيش ومختلف المؤسسات الاستخبارية أن تجد وظائف جديدة لها، وإلاّ رأت حساباتها الضخمة التي كانت تملكها لإسقاط الشيوعية تنهار أمام أعينها. التصرفات السيئة للقاعدة – التنظيم الذي نما في كنف التحالف المناهض للسوفييتية وأوجدته الولايات المتحدة في نهاية السبعينيات – ستمنح لاحقاً وجهاً لهذا العدو. ومصطلح "صدام الحضارات" الذي ابتكره برنار لويس[2]، كما رأينا في الفصل الأول، ونشره صموئيل هنتنغتون في مقالته المشهورة المنشورة في **الشؤون الخارجية**، ومن ثم في كتاب[3]، هذا المصطلح تمّ ابتكاره بشكل خاص في سياق التعارض بين الغرب والإسلام في أيلول/سبتمبر عام ١٩٩٠، أي قبل ظهور تنظيم القاعدة.

بالنسبة إلى بعض الأيديولوجيين الأميركيين، لا يتعلق الأمر بتبرير سياسة خارجية تقوم على الهيمنة والقوة فحسب، إذ يخشى العديد منهم الأثر الذي قد يُحدثه تلاشي كلِّ تهديد على المجتمع الأميركي، ومن أمثال هؤلاء صموئيل هنتغتون والمفكر إيرفينغ كريستول من المحافظين الجدد. يؤكد هنتنغتون، في مقابلة نُشرت عام ١٩٩٣، أنه "في ظلِّ غياب تحدٍّ أيديولوجيٍّ شامل" ستجد الليبيرالية نفسها محكومة بالانحطاط، و"يلتهم التجزؤ والتعددية الثقافية مجمل الأفكار والفلسفات التي تُشكل وثاق المجتمع الأميركي"[4]. وهو خوف يشاركه فيه، على ما يبدو، قسمٌ من المفكرين والسياسيين الفرنسيين.

كما يحدث غالباً، يكون الكتّاب أكثر قدرةً من المحللين المتّسمين بالجمود على

1 Cité par Edward W. Said, *Covering Islam, op. cit.*, p. xviii.

2 Samuel Huntington, *Le Choc des civilisations*, Odile Jacob, Paris, 1997.

3 Lewis, "The roots of musulman rage", art. cité.

4 Cité par John Trumbour, "The Clash of Civilizations", dans Qureshi et Sells (dir.), *op. cit.*, p. 107. Lire aussi Samuel Huntington, "The Hispanic Challenge", *Foreign Policy* (New YorK), mars-avril 2004.

إدراك التبعات الناتجة عن الخيارات السياسية. في رواية تحاول استباق الأحداث يصف بيير بورداج كوكباً دمّرته حرب طاحنة بين جحافل رئيس الملائكة ميخائيل، التي استولت على السلطة في الغرب، و"الأُساميين" المسلمين. يقول أحد الأبطال الأميركيين في الرواية شاكياً: "كان بإمكاننا اجتناب هذا الجنون لو أنّ بلدي وبعض حلفائه الأوروبيين لم يصبّوا الزيت على النار. فهم ردّوا على اعتداءات ١١ سبتمبر ٢٠٠١ بالحرب. فتحدثوا في البداية عن حرب ضد الإرهاب، ثم عن حربٍ وقائية ضد الدول المارقة، واستخدموا بعدها مصطلحات الخير والشر، ولوّحوا بالأناجيل وبصلواتهم، وأعلنوا أن الله يُساندهم، وأحيوا المفهوم القديم للحروب الصليبية. [...] كانوا قد أعدّوا خطتهم: فعبر المماهاة بين المسلمين والإرهابيين، واستثارة المخاوف، حصلوا على الدعم الكامل من الرأي العام في بلادهم. شرع الجميع في تحطيم المسلم: رجال السياسة ورجال الدين والمفكرون وأشباه الفلاسفة والفنانون، ونادوا بعدم توافق الإسلام مع قيم الديمقراطيات الأوروبية. كما لو أن السيف الإسلامي المقوّس تمّت حدادته في بوتقات عراقية وسعودية وإيرانية وسورية وفلسطينية"[١].

خلال الحرب الباردة، خاصةً في المرحلة الممتدة بين عامي ١٩٧٩ و١٩٨٩، كان العالم يُشبه رقعة شطرنج مقسّمة إلى معسكرين، واقتصر الأمر على منع الخصم من الاستيلاء على المواقع الاستراتيجية. تنقسم الرقعة اليوم، كما تلاحظ الصحفية فلورانس أوبناس والفيلسوف ميغيل بنازاياغ، "إلى قلاع محصّنة لا يمكن الاقتراب منها، ومصمّمة لأن تكون مناطق آمنة للغاية، وتمتد حولها أراضٍ واسعة هي عبارة عن مناطق سائبة تُكال بمدى التهديدات التي يمكن أن تشكّلها بالنسبة إلى طمأنينة القلاع - كموجات الهجرة واشتداد العنف أو انهيار الاقتصاد. هنالك بلدان محّصنة وبلدان أخرى سائبة، وفي داخل كلٍّ منها ستتقسّم المدن والضواحي بدورها على النحو ذاته. فإن كانت السلطة تُمارَس في زمن المعسكرين باسم خطرٍ جبهوي آتٍ من الخارج ومتعيِّن بشكل واضح، لا أحد يعلم حقاً في زمن القلاع ما الشكل الذي سيأخذه هذا الخطر. فهو محدقٌ ويحاصرنا من دون أن نعرف تماماً المكان الذي سيطاله. مثل "الطابور الخامس" أثناء الحرب الباردة، يحوم الخطر أيضاً حتى

1 Pierre Bordage, *L'Ange de l'abîme*, Au Diable Vauvert, Vauvert, 2004, pp. 368-369.

داخل التحصينات: المخدرات والغرباء والأمراض والمتسولون في الشوارع... إليكَ ما يبرّر صلابتنا – يقول القادة. فجدول التهديدات طويلٌ بما فيه الكفاية، لا بل إنه غير متناه، لتبرير تقسيم مجمل حياتنا ويومياتنا إلى رقعة شطرنج. وينتهي الأمر بكل واحدٍ منا إلى العيش كما لو داخل قلعة صغيرة، محاصَرة هي الأخرى بالبطالة والطعام والتعرض إلى الشمس أو الماء أو الهواء"[1]. ويختتمان بالقول إن مفهوم انعدام الأمن يندرج داخل هذا السياق، حيث يختلط جنون البقر بالاعتداءات الإرهابية والجريمة.

يشرح مثل هذا الخلط القلق الذي يظهر في المجتمعات الأوروبية، حيث تتمزق أطر الحياة كافة. فالدولة القومية تتبدّد تحت تأثير العولمة وعملية البناء الأوروبية، وانعدام الأمن يحطّ رحاله، وتحلّ العقود ذات المدة المحدودة محلّ ضمان العمل، وتقلب موجات الهجرة توازنات المدن والأحياء، ويقوم الإعلام بإحضار اضطرابات العالم إلى داخل المنازل. فتمتزج في وعي الفرد السيارات التي أحرقها "الشبّان"، والاعتداءات الإرهابية، والحشود المُبرقشة أمام المكتب الوطني للعمل. يريد البعض ربط هذه المخاوف بالإسلام الذي هو عدو لا يمكن الإمساك به في الخارج وقابل، في الوقت نفسه، لأن يحلّ في الداخل محلّ طابور خامس خطرٍ، لا سيما أنه ليس غربيّاً ويشبهنا للغاية في آن واحد.

حرب عالمية جديدة

شهدت فكرة التهديد الإسلامي – التي جرى تحضيرها قبل ظهور تنظيم القاعدة والإرهاب العالمي الذي يستخدمه هذا التنظيم – انطلاقة مذهلة بعد ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١. وفي اليوم التالي لهذه الحوادث كتب كلٌّ من دونيس جامبار وآلان لويو في الإكسبريس: "الحرب العالمية الثالثة بدأت يوم الثلاثاء الواقع في ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ على الجانب الشرقي من الولايات المتحدة. إنها حرب عالمية من نوع جديد، غير مسبوقة في تاريخ البشرية، بين الإرهاب الذي يرجَّح أنه إسلاموي وبين

1 Florence Aubenas, Miguel Benasayage, *La Fabrication de l'information*, La Découverte, Paris, 1999, pp. 43–44.

الغرب". ويتابعان: "إن الكبرياء الغربي الذي وُلِدَ من أطلال حائط برلين وتَقوّى من النزعة الإنقاذية التقليدية الأميركية يُثير لدى المسلمين [لاحظوا كيف تتم الإشارة عبر هذا المصطلح إلى جنس كامل] ردود فعل متلاحقة، تتلخّص في الانتقال من مجرّد الوعي الإسلامي إلى التلاحم الإسلاموي. هذه الظاهرة من القوة إلى حدٍّ يجعلها تتجاوز حدود الدول العربية التي رسمت الدول الغربية حدود معظمها. ما لم تنجح الحكومات العربية بالقيام به، سينجزه الدين. إننا نشهد ظهوراً لهوية تتجاوز الدول وهي الهوية التي ستشكّل البيئة الحاضنة للإرهاب الذي يعصف اليوم بالولايات المتحدة الأميركية والغرب المتحجّر تحت وطأة الدهشة".

ويختتمان بالقول: "لا يمكن الإمساك بالعدو، هذا أكيد؛ لكن لا بد من إيجاد الطرق والوسائل للردّ من دون الوقوع في خطر الصراع المُعمَّم. التاريخ يبرهن على ذلك للأسف، لا يمكن الردّ على القوة إلا بالقوة. لهذا السبب فإن سبتمبر الأسود هذا يضع الألفية الثالثة على الدروب المفزعة لحرب جديدة لا تشبه بأشكالها ما عهدناه في الماضي من حروب، لكن يقع على عاتقها حبس الحقد الأعمى الذي أوجع لتوّه أميركا"[١].

صرّح جان لوي بروغيير، الذي أصبح منذ عام ١٩٨٦ رئيساً لنقابة قضاة مكافحة الإرهاب ويتّبع طرقاً – وفق صحيفة الإكسبريس – "كانت عرضةً للنقد أحياناً قبل ١١ سبتمبر ٢٠٠١، لكنها باتت تُعدّ اليوم مرجعاً"، قائلاً: "لا أحد يشك اليوم بأن التهديد الإرهابي هو إحدى المسائل المهمة والأساسية في القرن الواحد والعشرين. [...] إننا نواجه أيديولوجيا متطرفة ذات طبيعة عدمية، تُنادي بتدمير الآخر ليس إلا. [...] بالنسبة إلى هذه الحركة المتطرفة والطائفية ما من مخرج إلا بموت الخصم. وإن لم يُسيطر عليها فقد تصبح هذه الحرب حرب المئة عام في العصور الحديثة. [...] إن التهديد عالميٌّ حالياً، و"الجهاديون" يتخفّون داخل البلدان المستهدَفة، فهم يُجنِّدون على أطراف مدننا الرئيسية في تلك "المناطق الرمادية" حيث يعيش سكان مهمشون، ووضع بعضهم غير قانوني"[٢].

1 *L'Express*, 13 septembre 2001.

2 *L'Express, 12 décembre 2002.*

من جهته يلاحظ بول جنيوفسكي (أحد أشد المدافعين المحتدمين في فرنسا عن نظام الفصل العنصري الجنوب إفريقي "الأبارتيد"): "العالم والمواطنون في عالمنا يعيشون حالياً ويتعرضون لحرب عالمية رابعة [الثالثة هي الحرب الباردة]، أكانوا على وعي بذلك أم حاولوا التغافل عنه. ما زال من المبكر جداً حصر كافة أبعاد هذه الحرب ووصف جبهاتها وأبطالها وآفاقها. فهي ظاهرة متغيرة وذات أشكال متعددة وتُحيط بنا باعتداءاتها الأيديولوجية والجسدية: الهجوم على مركز التجارة العالمي والبنتاغون في أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، والحروب في أفغانستان والعراق التي نتجت عنه، واعتداءات الإسلامويين في إندونيسيا والهند والسعودية وتركيا والمغرب والجزائر، وفي بلدان متعددة في أفريقيا وأوروبا، وهجمات حماس وحركة الجهاد الإسلامي وحزب الله ضد إسرائيل، والاعتداءات الداعية إلى الذبح الجماعي ضد يهود أوروبا، لا سيما في فرنسا، إلخ. أمام هذا التنوع من الهجمات من كل شكل وحجم، يمكننا استبصار حرب من جميع الجهات وبأشكال متنوعة يخوضها التيار الإسلاموي المتشدد ضد الحضارة الغربية أو الديمقراطية أو الليبرالية؛ أو، بمنتهى البساطة، ضد الحضارة. رهان هذه الحرب إما إنقاذ الإنسانية أو استعبادها من قِبل "طاعون أخضر"، من "إسلام فاشي" – على حدّ وصف بعض المختصين بالدراسات السياسية – ذي طموحات عالمية، كما كانت أهداف "الطاعون الأحمر" و"الطاعون الأسمر""[1]. بغية تبرير دفاعه عن سياسة الأبارتيد شرح جينيوفسكي منذ عشرين عاماً أنه، بمواجهة الشيوعية، تحتّم على الدول الأوروبية المدافعة عن العالم الحر أن تقوم برصّ الصفوف.

في سياق هذه الدعوة إلى حرب صليبية جديدة، شهدنا ظهوراً مفاجئاً لا نعرف من أين لمعلّقين نصّبتهم وسائل إعلام جاهلة كمختصين. هكذا، بات ألكسندر ديل فال على مدى عدة أشهر، بعد ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، واحداً من جوقة الخبراء الذين يُدعَون بالتناوب إلى البرامج التلفزيونية. بالنسبة إليه – وهو الذي انتقل بين ليلة وضحاها من اليمين المتطرف المعادي للأمركة والصهيونية إلى مدافع جازم

1 Paul Giniewski, "La quatrième guerre mondiale. Israël et les juifs", supplément au *Lien* (Grenoble), n° 220, 19 décembre 2003.

عن سياسات واشنطن وتل أبيب[1] (الإسلاموفوبيا هي النقطة الوحيدة التي استمر حضورها لديه) – يمكن تحليل العالم بسهولة كالتالي: "يفسّر مبدأ "رفض السلطة الكافرة" أغلب الصراعات بين المسلمين و"الكفرة" في كشمير والسودان وأرمينيا والشيشان، وحتى في كوسوفو ومقدونيا، حيث أصبح السكان المسلمون هم الأكثرية"[2]. هذا التدليل هو نسخة عن تدليل برنار لويس. سيتجرأ البعض بالردّ على ذلك بأن أغلبية أبناء كوسوفو، كما الأذربيجان، قد "تعولموا" بما يكفي لاعتبار مطالبهم وطنية. خطأ: إنهم "بيولوجياً" مسلمون، وهذا يكفي وحده... لا يُخفي ألكسندر ديل فال – المدافع عن الحروب التي أشعلها سلوبودان ميلوسوفيتش ضد المسلمين، وروسيا ضد الشيشان، والحكومة الإسرائيلية ضد الفلسطينيين، وصاحب الفرضية المشهورة حول التحالف بين الولايات المتحدة والإسلاموية ضد أوروبا – آماله التي استلهمها من الأزمة الحالية: تحالف بين الولايات المتحدة والدين الأرثوذكسي ضد الإسلام...

ويشرح في سياق آخر: "لا بدّ من إعادة تركيب عالم ما بعد الحرب الباردة لمواجهة النزعة الشمولية الخضراء، أي إقامة تحالف تام مع روسيا ثم مع الهند لمواجهة التمردات الإسلاموية المسلحة المرتبطة بالبؤرة المشتركة الأفغانية – الوهابية، وبغية إزالة مفعول البؤرة الإسلاموية والذرية الباكستانية، [...] والتقارب مع الصين [...] بغية كسر المحور "الإسلامي – الكونفوشيوسي""[3]. ويدعو إلى "مساندة الضحايا الأُوَل للبربرية الإسلاموية، بدءاً من الجزائر ومصر، أو تونس، هذه الدول التي كثيراً ما نحكم عليها بأوصاف شائنة لأنها "تضطهد"

١ قبل ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، وعند الحديث عن إسرائيل، كان ألكسندر ديل فال يكتب "تل أبيب". انظر على سبيل المثال:

Islamisme et Etats-Unis. Une alliance contre l'Europe, L'Âge d'homme, Lausanne, 1997, p. 139.

كما أكّد في هذا الكتاب أيضاً أن الإسلاموية والصهيونية "تنتميان إلى عالم أيديولوجي وثيوقراطي واحد، وكانتا لفترة طويلة حليفتين يجمعهما الهدف ذاته" (ص ١٣١).

2 *Le Figaro*, 25 septembre 2001.

٣ في طروحاته بشأن صدام الحضارات، يؤكد صموئيل هنتينغتون أن التهديد الأكبر ضد الحضارة الغربية سيأتي من تحالف بين الحضارة الإسلامية والحضارة الكونفوشية (بمعنى آخر، الصين).

الإسلامويين"[1]. تضطهد، وبين قوسين؟ في هذه الدول الثلاث، التعذيب وحالات الاختفاء والاعتقالات العشوائية عملة رائجة، لكن، لا بأس، طالما أن الأمر يتعلق بالإسلام، فالغاية تبرر الوسيلة، وتصبح الخطابات حول الديمقراطية وحقوق الفرد غير سارية المفعول.

يستخدم العديد من المعلقين فكرة الحرب العالمية الثالثة (أو الرابعة) لإقامة روابط بين المسلمين الأوروبيين وبين "التهديد الإسلامي". فلم تأخذ قضية الحجاب (انظر الفصل السابع) المدى الذي نعرفه إلاّ بفعل النظر إليها كجزء من الهجوم الإسلامي على الغرب. هكذا، يكتب لوران موراويك (مدير أبحاث في معهد هودسون في واشنطن) بعد اعتداءات مدريد في ١١ آذار/ مارس ٢٠٠٤ قائلاً: "كما أثبتت التهديدات المعلَنة ضد فرنسا منذ إقرار القانون المتعلق بـ"الحجاب"، فإن تملّق التيار المتطرف الديني العربي – الإسلامي لا يفيد في تفادي ضرباته الصاعقة. على أوروبا أن تعي من مجزرة مدريد ما أفهمته مجزرة مانهاتن لأميركا: إنها الحرب"[2]. برنار كوشنير، وزير اشتراكي سابق، يصرّح لنادي الصحافة في الموقع الإلكتروني المختص بشؤون الشرق الأدنى Proche-Orient.info بتاريخ ٢٩ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٤: "يجب أن نكون واضحين. أعلنت الإسلاموية المتطرفة الحرب ضدنا، ليس ضد فرنسا والولايات المتحدة وحسب بل ضد الديمقراطيات كافة، وضد جميع الأديان الأخرى"[3]. لم نكن ندري أن الإسلاموية دينٌ، أراد ولا ريب أن يقول الإسلام...

نستطيع إيراد أقوال كثيرة تتفق جميعها رغم اختلاف الأيديولوجيات على أن العالم الغربي يقف في مواجهة خطرٍ مماثل لما شهده مع النازية في الثلاثينيات، أو مع الشيوعية في الفترة ما بين ١٩٥٠ و١٩٨٠.

لا بدّ من التذكير بملاحظتين في ما يتعلق بالتوازي المغري بمقدار ما هو مغلوط بين الحرب العالمية الثانية والحرب الباردة والحرب ضد الإرهاب – أو الإسلاموية. لنذكّر أولاً أصحاب الذاكرة القصيرة أنه جرى تضخيم "التهديد السوفييتي" بشكل كبيرٍ جداً

1 *Politique internationale*, printemps 2002. Sur Alexandre del Valle, lire *Témoignage chrétien*, 6 juin 2002, et René Monzat, "L'étonnant parcours d'Alexandre del Valle", *Ras l'Front* (Paris), avril 2002.

2 *Le Figaro*, 20 mars 2004.

3 www.proche-orient.info.

في الثمانينيات عبر إدارة ريغان، وتكفّل بهذا في فرنسا بعض المفكرين والصحف. البرنامج التلفزيوني "الحرب على الأبواب" الذي كان يقدّمه إيف مونتان وفق سيناريو كتبه جان كلود غيبيو ولوران جوفران، والذي عُرِضَ على شاشة القناة الفرنسية الثالثة في ١٨ نيسان/ أبريل ١٩٨٥ - لا، لم يكن ذلك في الأول من نيسان/ أبريل! -، يقود من يُشاهده إلى الاعتقاد، بلا مزاح، أننا أمام اجتياح لغرب القارة الأوروبية[١]. كم من المفكرين الفرنسيين ساندوا المجاهدين الأفغان من دون أي روح نقدية (في ما يخصّ رؤيتهم للإسلام خصوصاً)، وذلك تحت اسم الكفاح ضد "التهديد السوفييتي"؟ كم منهم أكدّ أن الغرب كان على وشك التعرّض لهزيمة تاريخية؟ في عام ١٩٨٣، قبل عامين من وصول ميخائيل غورباتشوف إلى السلطة في موسكو، كان جان فرانسوا ريفيل يُعلن نهاية الديمقراطيات غير القادرة على الكفاح ضد "العدو الخارجي الأشد استبسالاً، أي الشيوعية التي هي بديلٌ راهن ونموذجٌ ناجز للتوتاليتارية"[٢]... بطريقة أكثر واقعية، وأكثر صلافة، شرح صموئيل هنتنغتون عام ١٩٨١ أن "على الولايات المتحدة أن تُسوّق [تدخلاتها أو عملياتها العسكرية الأخرى] بطريقة تخلق إيهاماً أنها تقاتل الاتحاد السوفييتي"[٣]. هل غُرِّر بنا في شأن "الخطر الإسلامي" كما حدث معنا في موضوع "الخطر الأحمر"؟

من جهة أخرى، لم يقدَّم أي تعريف حقيقي لمعنى "التهديد الإسلاموي". إلامَ يشير؟ إلى جماعات كالقاعدة، ترتكب أعمالاً عمياء وقاتلة ضد المدنيين؟ أم إلى الحركات الإسلاموية التي تندرج داخل منظور قانوني؟ أم إلى المسلمين كافة؟ إنّ التنظيمات الشبيهة بالقاعدة التي تستخدم العنف الأعمى ضد المدنيين، أنسبت نفسها إلى أسامة بن لادن أم لا، هي تنظيمات خطرة وتجب محاربتها وتدميرها بكافة الوسائل البوليسية المتاحة. فهي مسؤولة عن أعمال يمكن وصفها من وجهة نظر قانونية بـ"جرائم حرب" أو "جرائم ضد الإنسانية". بالمقابل، السؤال المطروح هو هل تَمثّل هذه الجماعات مُجمل المجال السياسي الإسلاموي، وهل تشكّل بالنسبة إلى الغرب

١ لنلاحظ أن بثّ هذا البرنامج بدأ بُعيد وصول ميخائيل غورباتشوف إلى السلطة. وبتنا نعلم اليوم أنه جرت مغالاة في تقدير القوة السوفييتية من جانب الـ CIA.

2 Jean-François Revel, *Comment les démocraties finissent*, Grasset, Paris, 1983.

3 Cité par John Trumbour, "The clash of civilizations", dans Qureshi et Sells (dir.), *op. cit.*, p. 92.

تهديداً "استراتيجياً" من صنف تهديد النازية أو الشيوعية. تمثّل هذه الحركات نسبة قليلة من بين المسلمين – ولا يقتصر التصدي لها على الدول المسلمة فحسب، وإنما يسعى عدد من التنظيمات الإسلاموية إلى ذلك أيضاً –، وخلافاً للتنظيمات الشيوعية على سبيل المثال، هي غير قادرة على جذب قسم كبير من الرأي العام الغربي. من جهة أخرى، لا تدعمها أي قوة دولية ذات أهمية على الصعيد العالمي، خلافاً للنازية في ألمانيا الهتلرية أو الشيوعية في الاتحاد السوفييتي والصين.

إن العالم الإسلامي الذي تترأس بلدانَه نخبٌ فاسدة غالباً هو من الضعف والانقسام بمكان بحيث لا يمكنه حتى التفكير في الشروع بصراع تاريخي مع الغرب. والحصيلة النهائية الحقيقية للأعمال الإرهابية بعيدة إلى حدٍّ كبير عمّا قدّ تبثّه البروباغندا اليومية المُتدفقة في بلدان أميركا الشمالية أو أوروبا. فوفق التقرير السنوي لوزارة الخارجية الأميركية، بعنوان "أنماط الإرهاب العالمي"، بلغ عدد الاعتداءات الإرهابية ٢٠٨ في عام ٢٠٠٣، مقابل ٢٠٥ في عام ٢٠٠٢، أي أدنى بـ ٤٥ في المئة من عام ٢٠٠١ (٣٤٦). وبلغ عدد القتلى ٦٢٥ مقابل ٧٢٥ في السنة السابقة. ومع ذلك، فإن كل عملية للقاعدة ترسّخ الخوف لدى الشعوب الغربية وتدفع بالإدارة الأميركية إلى التشديد من نبرة خطابها الداعي إلى الحرب. الأمر كما لو كنّا في ثنائية أوبرالية يتناوب فيها بوش وبن لادن.

قيمنا "نحن" وقيمهم

دفعت هشاشة هذا التوازي بين التهديد الإسلاموي والتهديد الشيوعي توماس فريدمان، كاتب افتتاحيات في **نيويورك تايمز**، إلى اختبار حجج "جديدة": "كيف يمكننا أن نقارن الاتحاد السوفييتي الذي كان يحوز على آلاف الرؤوس النووية مع القاعدة؟ إليك الجواب: مهما كانت درجة خطورة الاتحاد السوفييتي، كان بمقدورنا على الدوام ثنيه عبر حائط ردع وبالأسلحة النووية خاصتنا. كان السوفييت في النهاية أكثر حبّاً للحياة من كرههم لنا. ورغم اختلافاتنا، كنّا على توافق حول ركيزة من القواعد الحضارية". بالمقابل، لسنا على توافق مع "الجماعات الإسلاموية" حول

الأعمال التي تدور "خارج حدود عالم متحضر". فالإسلامويون لا يحترمون القواعد الدولية، ولم تَصِف دائماً "مجتمعاتهم الأم أفعالهم بـ"الشائنة". وفي أغلب الأحيان أعطاهم قادتهم الروحيون غطاءً دينياً، ومنحتهم المنظمات الخيرية مالاً. لهذا السبب تنتشر القنابل البشرية"[1].

تستند هذه الأفكار إلى التباسات متعددة. بدايةً، إلى ماذا يشير فريدمان بعبارة "جماعات إسلاموية"؟ إلى الإخوان المسلمين الكويتيين؟ أم القاعدة؟ أم حماس؟ إلى الجماعات المحتكمة للقانون؟ أم إلى تلك التي تدعو إلى العنف؟ أم يظنّ أنه ينبغي وضع هذه التنظيمات كلها في سلّة واحدة، وأنها كلها منخرطة في العدوان ذاته على الغرب؟ من جهة أخرى، هل كان السوفييت يشاركوننا قيمنا "نحن"؟ لقد نسي توماس فريدمان العودة إلى مقالات الصحافة الأميركية حول "التهديد الشيوعي" وحول "إمبراطورية الشر"، وهي تشرح لنا كيف أن هذه الإمبراطورية لا تحمل القيم ذاتها التي يحملها الغرب. أخيراً، هل يُغيِّر اللجوء إلى الانتحاريين قوانين الحرب؟ أمن الممكن أن هذا هو المقصود بالسلاح الذري للفقراء؟ لا شك أن هذه الوسائل تجعل من القاعدة تنظيماً ذا خطورة خاصة، لكنها لا تسمح لها لحسن الحظ بتهديد أوروبا أو الولايات المتحدة جدياً، وبغزو الأراضي وسحق قوى الخصم. يجب ولا ريب رفض ومحاربة أيديولوجيا القاعدة، لكن هذه الأيديولوجيا لا تجعل من هذا التنظيم خصماً استراتيجياً، حتى وإن استطاع أن يُمثّل خطراً وشيكاً.

لدعم برهانه ينتقل فريدمان إلى المناورة فيقول إن المجتمعات المسلمة لن "تصِم القنابل البشرية". لنتذكر بدايةً أن هذا الشكل من التضحية غائب تماماً في التراث الإسلامي. فأول اعتداء انتحاري باسم الإسلام حدث في بيروت في كانون الثاني/ يناير ١٩٨١، حين هاجمت الجماعة الشيعية "الدعوة" السفارة العراقية وخلّفت وراءها ٢٧ قتيلاً (وهي الجماعة نفسها التي تُشارك اليوم في الحكومة العراقية التي أنشأها الأميركيون في بغداد). في ما بعد اعتمد حزب الله هذه الممارسة في الثمانينيات (ضد الولايات المتحدة وفرنسا)، ثم ضد جيش الاحتلال الإسرائيلي في جنوب لبنان، قبل أن تمتد داخل العالم السنّي، في فلسطين من جهة، ومع اعتداءات الجماعات المرتبطة

1 Thomas L. Friedman, "The War of ideas", *New York Times*, 9 janvier 2004.

بالقاعدة – أو التي تدّعي هذا الارتباط – من جهة أخرى.

علينا أن نُدرج الأعمال الانتحارية التي تُكدّر الرأي العام الغربي في سياقها الصحيح. ففي المقام الأول، لا تكمن المشكلة في تضحية الإنسان بنفسه، بل في الهدف من ذلك. في الحروب كافة، من إسبانيا في الفترة ما بين ١٩٣٦ و١٩٣٩ إلى المقاومة ضد النازية، رأينا آلاف الأمثلة عن رجال ونساء ضحّوا بحياتهم، ونحن نُجلّهم لذلك وبحق. ولحسن حظنا أن كره الجنود الأميركيين والسوفييت لهتلر كان أكبر من حبّهم للحياة. كما أننا نحتفي بتضحياتٍ أقل إجلالاً وبكل من "مات من أجل الوطن" – في الحرب بين عامي ١٩١٤ و١٩١٨، في الهند الصينية أو في فيتنام، وفي الجزائر أو في العراق. في فلسطين، وفي حالة من الاحتلال والاضطهاد طويل الأمد، وفي وقت مازالت فيه العشرات من قرارات الأمم المتحدة غير مطبّقة، يجري اللجوء إلى هذا السلاح بكثرة، خاصةً ضد المدنيين الإسرائيليين، وهذا هو مردّ إدانته الشديدة، لأسباب أخلاقية أولاً، لكن أيضاً لأسباب سياسية طالما أن هذا النوع من الأفعال يُفضي إلى إفساد التعاطف مع القضية الفلسطينية. لكننا لا نستطيع استهجان هذه الأفعال من دون أن نُدين إرهاب الدولة المُمارَس من الجيش والحكومة الإسرائيلية من جهة، وسلبية المجتمع الدولي الذي يتخلّى عن شعب مكلوم من جهة أخرى. منذ سنوات عديدة لجأت جميع الجماعات الفلسطينية، بما في ذلك الجماعات العلمانية، إلى هذا النوع من العمليات، فازداد عدد طالبي الانتحار، وهذا ليس علامةً على تزمّت ديني، بل على يأس لا حدود له عزّزه غياب التوجيه الملائم من جهة السلطة الفلسطينية.

إسلام وعنف

﴿مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (سورة المائدة، الآية ٣٢). لا يهدف هذا الاقتباس من القرآن إلى الإقناع بأنه رسالة محبة، فمن السهل اختيار نص آخر لإظهار العكس: ﴿وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾ (سورة البقرة، الآية ١٩١). إنّ ما يهمنا هنا هو معرفة ما يقوله الفقهاء بخصوص الصراعات الحالية. إذ

خلافاً لما قد نفهمه من فريدمان، تُدين الأغلبية العظمى منهم ممارسات القاعدة. يوسف القرضاوي، واحد من أكثر الدُعاة شعبيةً في العالم العربي ومقرّب من الإخوان المسلمين، دان من بين ما دانه الاعتداء على كنيس جربة الذي خلّف ٢١ قتيلاً في ١١ نيسان/ أبريل ٢٠٠٢: "لا ينبغي قتل المدنيين، كحالة السياح الألمان، أو احتجازهم كرهائن. كما لا ينبغي قتل اليهود ممن هم ليسوا في صراع مع المسلمين. من يرتكب مثل هذه الأعمال يعاقَب وفق الشريعة، إذ سيكون قد ارتكب كبيرةَ قتل النفس التي حرّم الله قتلها إلا بالحق ونشر الفساد في الأرض"[1].

ومحمد حسين فضل الله، الذي يُعتبر المرشد الروحي لحزب الله، نشر فتوى في آذار/ مارس ٢٠٠٣ يُدين فيها كل الاعتداءات التي تطال المدنيين، أكان ذلك في الدار البيضاء أم في الرياض، إذ من غير المقبول استهداف المدنيين الأبرياء "من دون مسوغ اعتداء أو حرب"[2].

كما توجد جماعات إسلاموية، كانت ضالعة في القتال ضد دولها، تخلّت أيضاً عن العنف. وعلى هذا النحو، دان قادة "الجماعة الإسلامية" من زنازينهم في مصر اعتداءات ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، وقدّموا اعتذارهم إلى الشعب المصري عن الاعتداءات التي ارتكبوها في التسعينيات. وقد وافق على موقفهم هذا الشيخ عمر عبد الرحمن، القائد الروحي المسجون في الولايات المتحدة. كما أكّدوا على عدم وجود أي علاقة بين تنظيمهم وتنظيم بن لادن. كتب كرم زهدي – وهو واحد من القادة التاريخيين لهذه الجماعات – رسالة من سجنه أرسلها إلى الصحافة المصرية ونُشرت في ٨ آب/ أغسطس ٢٠٠٣ في صحيفة المُصوّر، أكدّ فيها على عملية النقد الذاتي هذه ودعا إلى "إعادة تقويم" عملية تأويل القرآن والسنّة. فهو يدحض فكرة السلطة الدينية: "إذ لا يمكن لأي حاكم أن يدّعي العصمة لنفسه وأن يقف كوسيط بين الإنسان والله"[3].

يمكن لخطاب بن لادن وأفعاله بشكل خاص أن تلقى رواجاً عند بعض المسلمين الذين "تروي غليلهم" الضربات ضد الولايات المتحدة في وقت تعجز فيه حكوماتهم

1 Islamonline.net, juin 2003.

2 *Al-Hayat* (Beyrouth), 21 mai 2004.

3 *Al-Ahram Weekly* (Le Caire), 14-20 aoute 2003.

عن تنظيم أي رد على سحق الفلسطينيين أو احتلال العراق. وحتى لدى مسلمي الغرب، وفي شريحة تقتصر على شبانٍ يعتريهم الشعور بأن الدول المستضيفة تخلّت عنهم، تولّد أحاديث بن لادن بعض التعاطف. لهذا السبب ولا ريب دانت المنظمات الإسلامية الكبرى في ألمانيا وفرنسا وإنكلترا بحزم غير مسبوق اعتداءات مدريد في ١١ آذار/ مارس ٢٠٠٤. حيث أعلن المجلس المركزي للمسلمين في ألمانيا والمجلس الإسلامي في جمهورية ألمانيا الاتحادية أنّ "من يتسامح مع جرائم كهذه أو يُسَرُّ لها أو يتستّر عليها يُصبح مذنباً بالتواطؤ. وما من تفهّم ولا مكان ولا مساندة في أوساطنا لهؤلاء الفاعلين والمتواطئين"[1]. أمّا مجلس المسلمين في بريطانيا فذهب أبعد من ذلك، داعياً مسؤولي مؤسسات المسلمين، أكانت دينية أم لا، إلى التعاون مع الشرطة في محاربة الإرهاب.

بالمقابل، يؤيّد العديد من رجال الدين المسلمين (وبعض القوميين أيضاً) الاعتداءات الانتحارية ضد الاحتلال الإسرائيلي، بما في ذلك تلك التي تستهدف المدنيين، من دون وجود إجماع حول الموضوع. في كانون الثاني/ يناير عام ٢٠٠٣ دار نقاش بين رجال الدين في المؤتمر السنوي للفقه الإسلامي في دورته الرابع عشرة المنعقدة في الإمارات العربية المتحدة، أكدّ خلاله الشيخ حسن الصفار – وهو رجل دين شيعي سعودي – أن التراث الشرعي الإسلامي يُدين هذه الأفعال عندما تستهدف المدنيين، وشرح كيف أنها لا تُنافي الإسلام فحسب بل هي أيضاً غبيّة من الناحية السياسية، لأنها تفسح المجال أمام الحكومة الإسرائيلية لنزع الشرعية عن الحراك الفلسطيني ولوصفه بالإرهابي. اعترض القرضاوي من جهته على هذا الطرح، فهو وإن دان خطف طائرة مليئة بالأبرياء، إلا أنه يعتقد أن الأعمال الانتحارية ضد القوى المحتلة لأرض مسلمة تندرج في إطار "الجهاد الدفاعي".

سلاح الإرهاب

إن عبارة "الحرب ضد الإرهاب" هي إحدى العبارات التي تستخدمها إدارة بوش

1 *AFP*, 5 avril 2004.

لتبرير استراتيجيتها. عاودت الدول الأوروبية وعدد من الدول الأخرى استخدامها بكثرة لتبرير سياساتها السابقة – سحق الشيشان والفلسطينيين، أو حتى المعارضة في ساحل العاج... لا شك في أن الاعتداءات الدامية ضد نيويورك والرياض والدار البيضاء ومدريد وما خلّفته من ضحايا أبرياء لا تُغادر ذاكرتنا. لكن، ما "الإرهاب"؟ هل هو أيديولوجيا يمكن أن تسمح لنا بتحديد العدو؟ خلال صيف ٢٠٠٣ شرع مركز مكافحة الإرهاب الفرنسي، المُتمثل خاصةً بالقاضي جان لوي بروغيير، بعمليات ضد منظمة "مجاهدي خلق" الإيرانية، وضد نشطاء من جزيرة كورسيكا، وضد إرهابيين إسلامويين وضد إبراهيم كوليبالي – المعارض من ساحل العاج والموقوف على ذمة التحقيق بتهمة "التآمر بالتعاون مع منظمة إرهابية"، وهو اتّهام أسقطته عنه محكمة الاستئناف في باريس في ٢ تموز/ يوليو ٢٠٠٤. ما الرابط بين هذه الحوادث كلها؟ ما وجه التقارب بين الوضع في ساحل العاج والوضع في كورسيكا؟ ما لم يكن المحرك في كلتا الحالتين هو إقناع الرأي العام بأنه على حقٍّ في مخاوفه وبأننا لسنا في أمان أينما كنّا؟ كيف لنا أن نُدهش إذاً من قيام الاتحاد الأوروبي بالجمع ما بين الهجرة غير الشرعية والإرهاب والجرائم العنيفة في جدول أعمال واحد؟

إن لم يكن الإرهاب أيديولوجية، فهل هو إذاً شكل من الصراع أو الاحتجاج نستطيع تعريفه؟ هذا افتراض بعيد. لا يمكن الخلط بين الإرهاب واستخدام العنف. ألم تكن "مقاومة العنف" أحد الحقوق "الطبيعية التي لا تسقط بالتقادم" التي أعلنتها الثورة الفرنسية وإعلان حقوق الإنسان والمواطن؟ في ظروف يغلب عليها طابع العنف بين موازين قوى غير متكافئة، لجأت منظمات تخوض معركة عادلة إلى أساليب "إرهابية"، أكان ذلك في الجزائر (١٩٥٤-١٩٦٢) أو خلال الكفاحِ ضد نظام التمييز العنصري في جنوب أفريقيا. أصبح "إرهابيو" البارحة – اعتبر كلٌّ من مارغريت تاتشر ورونالد ريغان نيلسون مانديلا إرهابياً (حتى منظمة العفو الدولية كانت قد رفضت اعتباره معتقل رأي لأنه كان يلجأ إلى العنف) – مسؤولين معترفاً بهم في بلادهم.

يدعونا الأستاذ الجامعي البلجيكي ريك كولسيت[1] إلى جولة عبر التاريخ من شأنها إيضاح النقاشات الحالية. في نهاية القرن التاسع عشر شهدت أوروبا (وروسيا ضمنها) والولايات المتحدة موجة إرهابية أثارتها جماعات فوضوية تؤيّد الدعاية عن طريق العنف. في الفترة بين ١٨٧٤ و١٩١٤ ارتُكبت مئات الاعتداءات، من اغتيال الرئيس الفرنسي سادي كارنو (١٨٩٤) إلى إمبراطورة النمسا إليزابيث (١٨٩٨) أو ملك إيطاليا أمبيرتو (١٩٠٠). على الرغم من أن أهداف هذه الاعتداءات كانت في معظمها مرسومة، إلا أن بعض الفوضويين لم يتوانوا عن استهداف المقاهي. يبرر إيميل هنري، وهو أحد الفوضويين، الأمر قائلاً: "أعتقد أن أعمال التمرد العنيفة عادلة، لأنها توقظ الجماهير وتُظهر الجانب الضعيف للبرجوازية التي ترتجف أيضاً عندما يصعد المتمرد إلى منصة الإعدام"، ويضيف: "ما من برجوازي بريء".

أثارت هذه الاعتداءات استنفار العالم "المتحضر". الرئيس تيودور روزفلت، خَلفُ الرئيس ويليام ماكينلي الذي اغتيل على يد مهاجر بولوني عام ١٩٠١، صرّح في العام نفسه: "الفوضوية جريمة ضد النوع الإنساني وعلى البشرية جمعاء الاتحاد ضد الفوضوي. ويجب وصم جرائمه بوصفها جرائم ضد قانون الأمم [...] ويجب أن تتم محاربتها في معاهدات بين جميع القوى المتحضرة".

في مجمل العالم "المتحضر"، أضرمت السلطات نار الخوف وأطلقت حملة ضد الفوضوية. في كانون الثاني/ يناير من عام ١٨٨٩ عُقد في إيطاليا مؤتمر دولي من أجل العمل المشترك ضد الفوضويين، كان هدفه إدانة الأعمال الفوضوية باعتبارها أعمالاً إجرامية لا سياسية. قام تعاون بين مختلف فروع الشرطة من دون نجاح يُذكر. فنشيد الأممية لم يكن موجوداً إلا في مخيّلة السياسيين. في المقابل، الحقيقي هو حالات استغلال العمال التي وصل العنف فيها إلى حدٍّ جعلَ اسم رافاشول (الفوضوي البارز) مبجّلاً في الأحياء الشعبية في باريس، كما يوضح ريك كولسيت: "عند كل هجوم، عندما كان يُشار إلى الحركة الفوضوية كمجموعة من الدواليب المشحّمة جيداً، الدولية والقوية، كانت جاذبيتها ترتفع وتجد لنفسها متطرفاً محلياً ليستلم الشعلة باسم

١ عن هذه المرحلة التاريخية، انظر بشكل خاص (لاسيما القسم الثاني الذي أخذنا منه اقتباساتنا):
Rik Coolsaet, *Le mythe Al-Qaida. Le terrorisme symptôme d'une société malade*, Editions Mols, Bruxelles, 2004.

أسرة المظلومين العالمية". تحدث اليوم آلية مشابهة لهذه الآلية، مع توظيف تنظيمات محلية لشعار "القاعدة" لتبرير عملياتها. مع ذلك، ورغم عدم جدوى استخدام القمع مع هذه الحركة، إلا أنها اضمحلّت لسببين اثنين: فهي لم تقدم أي أفق ملموس، فظهر سريعاً إمكان وجود طريق آخر، وهو تنظيم حركة عمالية نقابية لعب فيها عدد من الفوضويين دوراً مهماً.

لم ينجح القانون الدولي يوماً بتعريف الإرهاب، واكتفى بإدانة جرائم معينة، كاختطاف أو مهاجمة الطائرات. مؤخراً جداً، اهتمت اتفاقيات دولية بالتفجيرات (١٩٩٧) وبتمويل الإرهاب (١٩٩٩). تتعلق الاتفاقية الأخيرة "بكل [...] فعل يهدف إلى التسبب بالموت أو بأضرار جسدية خطرة لأي فرد مدني، أو لأي فرد آخر لا يشارك بشكل مباشر في الأعمال الحربية في حالة نزاع مسلح؛ وعندما يستهدف هذا الفعل، بفعل طبيعته أو سياقه، ترويع السكان أو إكراه حكومة أو منظمة دولية للقيام أو الإحجام عن القيام بفعل ما". لم تُفضِ المحاولات لتقديم تعريف قانوني للإرهاب إلى شيء، خاصةً منذ ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، إلا أنها تُستخدم لتبرير سياسات قمعية، من الجزائر إلى روسيا مروراً بمصر.

نستطيع، وبصورة تقريبية، أن نصف أعمال العنف التي تُصيب السكان المدنيين بهدف خلق مناخ من عدم الأمن وبلوغ أهداف محددة، سياسية غالباً (لكن ليس دائماً) بأنها أعمال "إرهابية" – تعريف كهذا يمكن أن ينطبق على الدول كما على التنظيمات. إن أغلب هذه الأعمال ترقى إلى "جرائم حرب" أو "جرائم ضد الإنسانية"، وتستلزم إدانة حازمة. على هذا النحو، فإن هجمات ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ هي ولا ريب جريمة ضد الإنسانية. لكن، كيف نصنّف في مرتبة واحدة التسميم بالغاز الذي ارتكبته جماعة "أوم" (Aum) في ميترو طوكيو، والسيارات المفخخة التابعة للمنشقّين عن الجيش الجمهوري الأيرلندي؟ هل ننظر إلى ميليشيات اليمين المتطرف الأميركي المسؤولة عن مجزرة أوكلاهوما على نحو ما ننظر إلى تنظيم "إيتا" (ETA) الباسكي؟ لكثرة "تطبيقه على أشكال من العنف شديدة التباين ليس لبعضها هدف سياسي على الصعيد الداخلي، فقدَ مصطلح الإرهاب دلالته"، وفق الخبير الجنوب أفريقي أدريان

غيلك الذي ذهب إلى حد القول إن المصطلح "تهافت"[1]. وأخيراً يجب ألاّ ننسى أن المصطلح وِلد ليصف سياسة دولة، وهي سياسة الثورة الفرنسية. غير أن إرهاب الدولة هذا جرى تجاهله بشكل كبير. فالقصف العشوائي وتهجير السكان والسيارات المفخخة، استخدمتها كلها السلطات السورية والعراقية والإيرانية والإسرائيلية، إلخ، ضد معارضيها، وضد الأكراد، وضد الفلسطينيين.

يمكننا التمييز بين العمليات الموصوفة بالإرهابية التي تعكس الأزمات (في إيرلندا والباسك وفلسطين، إلخ) – التي لا يمكن مواجهتها من دون طرح حلّ سياسي (كما أظهرت حالة إيرلندا) – وإرهاب "فدائي" من نموذج القاعدة لا يمكن التفاوض معه – حتى وإن علمنا أن رفض التدخلات الأميركية يُسهم في شعبية معينة لهذا التنظيم. إن حذف "الأسباب الموضوعية" للإرهاب لن يُنهي أبداً خطر الأفعال الفردية المتعصّبة، لكن بإمكانها أن تجفّف المنابع التي تقود إلى تطورها وتقدّم لها الدعم والتضامن.

منذ ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ سادت رؤية عن صِدام عالمي وعن مجابهة بين الحضارات، وعن صراع بين "البربرية" و"الحضارة"، فرضت نفسها على إدارة بوش وبن لادن معاً. فكل منهما هو انعكاس للآخر: "من ليس معنا فهو ضدنا"، يقول الأول. ويقول الآخر: "انقسم العالم إلى معسكرين، الأول تحت راية الصليب، كما قال زعيم الكفار بوش، والآخر تحت راية الإسلام". فهل نعترض على هذه الرؤية الثنائية على الصعيد العالمي ونقبل بتطبيقها في حالة فرنسا ومسلميها؟

---

1 Adrian Guelke, *The Age of Terrorism*, I. B. Tauris, Londres, 1995, p. 182.

الفصل الرابع

مسلمو فرنسا

"يمكننا التساؤل: هل صحة تعريف "الجيل الثاني" تكمن في ازدواجية معنى الكلمة: الجيل الثاني بمعنى الأصل القومي، والجيل الثاني بمعنى الوضع العمالي؟"

Gérard Noiriel, *Le Creuset français*, Seuil, Paris, 1988, p. 231.

أعلن وزير الداخلية نيكولا ساركوزي في ٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٣ عن رغبته في تسمية "مسلم في منصب حكومي رفيع". كان من شأن هذا الاقتراح، المقترن بفكرته عن "التمييز الإيجابي"، أن يثير نقاشاً حول النموذج الجمهوري. لكن السجال لم يلتفت لسؤال أساسي: ماذا يعني "مسلم"؟ فالجواب أكثر تعقيداً مما قد يبدو. صحيح أن المصطلح يُشير إلى أتباع ديانة، أكانوا ممن يمارسون واجباتهم الدينية أو ممن هم ببساطة من المؤمنين، إلا أن الحدّ بين الصنفين، كما هو بالنسبة إلى الكاثوليك، متغيّر وملتبس. يُضاف إلى هؤلاء الأفراد الوافدون من بلدان لا يمكن الفصل فيها بين الهوية والديانة، فهؤلاء لا يتصورون أنفسهم إلا كـ"مسلمين" - تماماً كما ينظرون للآخرين كـ"مسيحيين" و"يهود" بالضرورة ولو لم يترافق ذلك مع أي مشاركة منهم في الشعائر الدينية. باختصار، يكون المرء "مسلماً" في نظر الآخرين في أغلب الأحيان. يلاحظ جان بول سارتر أنه "في نظر المعادي للسامية، الأمر الذي يجعل من اليهودي يهودياً

هو حضور "الجوهر اليهودي" فيه، أي حضور مبدأ يهودي مشابه للعنصر الملتهب أو للخاصيّة المنوّمة للأفيون". ويضيف: "اليهودي هو الإنسان الذي ينظر إليه الآخرون على أنه يهودي، هذه هي الحقيقة التي يجب الانطلاق منها [...] إن المعادي للسامية هو من 'يصنع' اليهودي"[1].

يلفت أوليفييه روا إلى أننا بتنا نصف بـ"المسلم" كل شخص "من المفترض أنه يمثل سمات ثقافة مسلمة واحدة، أياً كانت ثقافته الأم الفعلية (تركية أم عربية أم بوسنية)، مما يعني أنه بات يُنظر إلى الدين كعنصر أساسي لهذه الثقافات، أي كعنصر يمكن عزله وتقديمه كثقافة في ذاته"[2]. فتُفرض سمة كهذه على الأشخاص بغضّ النظر عن معتقدهم الفعلي، وتؤسِّس لاختلاف بين "المسلم" والفرنسي "بالأرومة". نجد هذه "الأثْنَنَة" للدين في سياسات الدولة، كما في نظرات الفرنسيين، وفي استراتيجية بعض الجماعات الإسلاموية.

إنّ النقاشات التي دارت في فرنسا بين عامي ٢٠٠٣ و٢٠٠٤، والتي كانت عنيفة أحياناً، أعادت عدداً من المواطنين الذين يحملون أسماء كمحمد وفاطمة إلى هذه الهوية "الدينية" التي كانوا قد نسوها جزئياً، فرأوا على هذا النحو أنفسهم مدعوين للإجابة عمّا كان يحدث في العالم الإسلامي، بدءاً من ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ وصولاً إلى كل هجوم إرهابي جديد. عانوا في مكان عملهم وفي الشارع من الوصمة التي يعاني منها "المسلمون". هكذا، وعلى سبيل التحدي، أخذ البعض على عاتقه هذه الهوية، لا بل وتعريف نفسه كـ"مسلم ملحد"...

في مثل هذه الشروط ندرك لماذا لا نستطيع إحصاء عدد "المسلمين" في فرنسا. فالتقديرات تراوح بين ٣,٥ و٥ مليون، وتصل في أقصاها إلى ٦ مليون. وغالباً ما يتم توظيف هذه الأرقام لغايات سياسية، فيُغالى في تقديرها لاستثارة الخوف، أو يتم التقليل منها للتأكيد على خطأ أن ينشغل السياسيون بآراء مسلمي فرنسا قليلي العدد.

في النظام الجمهوري ليس هناك إلا مواطنون متساوون في الحقوق. فلا وجود لأي إحصائية تتحدث عن الانتماء "الإثني" أو "الديني". فقد استطاع النموذج

1 Jean-Paul Sartre, *La Question juive*, Gallimard, Paris, 1985, pp. 44 et 83-84.

2 Roy, *L'Islam mondialisé, op. cit.*, p. 65.

الجمهوري، بنجاح حتى السبعينيات، منع ظهور تصنيفات إثنية في الفضاء العام. ويلاحظ الديمغرافي باتريك سيمون قائلاً: "لا شك أن أبناء الألمان والبلجيكيين والإيطاليين والبولونيين في بداية القرن قد نُظر إليهم محليّاً على أنهم كذلك في طفولتهم. إلا أن المجتمع الفرنسي لم يُنتج أي صورة نمطية جماعية لهذا 'الجيل الثاني'"[1]. لكن الوضع تغيّر اليوم، وساد مفهوم "الشبان المتحدرين من الهجرة" في الخطاب الشعبي والإعلامي. وإذا ما باتت فئة "الوافدين" مقبولة اليوم - وهي تُشير إلى الأفراد الذين يعيشون في فرنسا لكنهم ولدوا أجانب في الخارج - فإن قضية "ذرّيتهم" تبقى أكثر إشكالاً. فبعض هؤلاء ما زالوا يتأرجحون - في الإحصاءات - ما بين تصنيفهم ضمن الوافدين من الجيل الثالث، لا بل وحتى من الجيل الرابع، وصولاً إلى وضعهم تحت مسمّيات مثيرة للاستغراب كـ"الأفراد المتحدّرين من السكان الأجانب". بيد أن هذا المسمّى، كما يلاحظ الديمغرافي هيرفيه لوبرا، "هو موضوع مستحيل، أو غير محدد على أقل تقدير، وذلك لسبب بسيط هو وجود زيجات مختلطة بأعداد ليست بالقليلة لدى الأجانب المولدين في الخارج (الجيل الأول) وبأعداد كبيرة بالفعل لدى الأجانب المولودين في فرنسا (الجيل الثاني). فأين نصنّف أبناء هذه الزيجات؟"[2]. "متحدّر من الهجرة الوافدة"؟ ما هذا البلد الغريب؟

من دون الدخول في تفصيلات النقاش المعقد - والضروري - حول الآلية التي يجب أن تتمكن الأداة الإحصائية من خلالها أن تأخذ بالحسبان التفاوتات التي ندعوها "إثنية"، سنحاول في هذا الكتاب أن نستخدم المصطلحات - والأرقام - بحذر وأن نعرّف في كل مرة عمّن نتحدث. إذ ينبغي على عقليتنا الديكارتية أن تعتاد على التفكير بالمسلمين كما نفكر بالكاثوليك، أي وفق منظور شديد التعقيد. هل الكاثوليكي هو بكل بساطة من يُعمّد أبناءه أو من يتزوج في الكنيسة وفقاً للأعراف الاجتماعية؟

إن حضور الإسلام في فرنسا قديم، خلافاً لما هو شائع. فقد وصل العمال الجزائريون والمغربيون إلى عموم فرنسا منذ نهاية القرن التاسع عشر، وقُدّر عددهم ما بين ٣٠٠٠٠ و٤٠٠٠٠ عشية عام ١٩١٤. وقد تظاهر العمال الفرنسيون والإيطاليون

1 Patrick Simon, "Les jeunes issus de l'immigration se cachent pour vieillir. Représentations sociales et catégories de l'action publique", *VEI Enjeux*, n° 121, juin, 2000.

2 Hervé Le Bras, *Le Démon des origines*, éditions de l'Aube, La Tour-d'Aigues, 1998, p. 127.

آنذاك – رغم انقسامهم الشديد – في مرسيليا مطالبين بمنع توظيف العرب[1]... أفضت الحرب العالمية الأولى إلى تدفق إضافي، للمشاركة في الجيش من جهة، ولإيجاد رجال يحلّون في المصانع محلّ أولئك المشاركين في الحرب من جهة أخرى. مات ٢٥ ألف جزائري في الخنادق، وكعرفان بالجميل شيّدت الجمهورية مسجد باريس. قُدّر عدد المغاربة بـ ١٢٠٠٠٠ في فرنسا في عشرينيات القرن المنصرم – هذا في ما عدا الدوائر الفرنسية الثلاث التي تشكّل الجزائر، حيث كان المسلمون وطنيين من دون أن يكونوا مواطنين[2]. وعلى الرغم من استمرار الهجرة الاقتصادية المغاربية بين الحربين العالميتين، إلا أنها لم تصبح جماعية إلا خلال سنوات النمو الاقتصادي (الثلاثون المجيدات، ما بين عامي ١٩٤٥ و١٩٧٥). عام ١٩٩٩، قدّر تعداد أجراه المركز الوطني للإحصاء والدراسات الاقتصادية في فرنسا (INSEE) عدد المغاربة كما يلي: ٥٠٦٠٠٠ مغربي، ٤٧٥٠٠٠ جزائري، ١٥٤٠٠٠ تونسي، بالإضافة إلى ٢٠٦٠٠٠ تركي، ما عدا المهاجرين من أفريقيا السوداء. وينبغي أن نضيف إلى كل هؤلاء السكان – الذين لا نعرف درجة ممارستهم للدين – جميع أولئك الذين حازوا الجنسية الفرنسية، وكذلك الحركيون[3] والذين اعتنقوا الإسلام (وهم حوالى بضع عشرات الآلاف). نكون بذلك قد حصلنا على مجمل الأشخاص "المشتبه بكونهم مسلمين"، وإن ظلّ عددهم ملتبساً – لصعوبة تصنيف المهاجرين من الجيل "الثاني" أو "الثالث" خصوصاً.

ديانة في طور التشكّل

يواجه من ندعوهم مسلمي فرنسا تحدياً مزدوجاً: ممارسة شعائرهم الدينية بحرية، للراغبين بذلك، كما يفعل أتباع الديانات الأخرى؛ والتغلب على الصعوبات

1 Laurent Dornel, *La France hostile*, Hachette Littératures, Paris, 2004, p. 320.

2 Bruno Etienne, *La France et l'islam*, Hachette Littératures, Paris, 1989.

٣ Les harkis، أو الحركيون، هم الجزائريون الذين هجروا الجزائر بسبب موقفهم المناهض للاستقلال خلال حرب الجزائر واختاروا القومية الفرنسية. وهم أيضاً الجزائريون الذين جُنّدوا في الجيش الفرنسي خلال الحرب، وتوطنوا في فرنسا بعد استقلال الجزائر. (م)

الاجتماعية المرتبطة بالأزمة الاقتصادية التي تعصف بهم بقوة – إذ إن عدد الفقراء بينهم أكثر ارتفاعاً من الفقراء في الفئات الأخرى – وبسبب العنصرية على نحو خاص. سنتناول هذين البعدين الواحد تلو الآخر.

لنبدأ بالمعتقدات الدينية. إن المعطيات التي بين أيدينا متباينة جداً ومتناقضة أحياناً. فوفق استطلاع أجراه المعهد الفرنسي للرأي العام (IFOP) بعد هجمات ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ شمل مسلمين في فرنسا، اعتبر ٣٦ في المئة أنفسهم مؤمنين ويمارسون الشعائر الدينية، و٤٢ في المئة اعتبروا أنفسهم مؤمنين، واعتبر ١٦ في المئة منهم أنهم من أصل مسلم فحسب، و٦ في المئة من ديانة أخرى أو بلا ديانة. كان عدد المؤمنين الذين يمارسون الشعائر قد انخفض في عام ١٩٩٤ إلى ٢٧ في المئة (كان الرقم عام ١٩٨٩ يُقدر بـ ٣٧ في المئة). من جانبه يُشير استطلاع آخر أجراه المعهد الفرنسي للاستبيانات (IPSOS) إلى أن أقل من ثلثي المسلمين الفرنسيين بقليل هم ممن يمارسون الشعائر (لم يميّز هذا الاستطلاع بين المؤمن والمؤمن الملتزم بالشعائر)[1]. يلاحظ إيف بيرتران، وهو المدير المركزي لـ"المعلومات العامة"، أنّ معدّل من يرتاد المساجد بانتظام لدى المسلمين منخفض جداً (من ٣ إلى ٤ في المئة). ويُقدر برونو إتيين هذا المعدل في مرسيليا بين ١٢ و١٧ في المئة، بما يعادل المعدل الوسطي عند الكاثوليك[2].

يمكننا فعلياً أن نستخلص من هذه المعطيات المبعثرة معلومتين اثنتين. أولاً، إن أغلبية المسلمين – بالمعنى الواسع للكلمة – مؤمنة، وبنسبة أكبر مما هي في الكاثوليكية، حتى وإن بقيت ممارسة الشعائر الدينية ضعيفة. ثانياً، يزداد نفوذ الدين منذ بضع سنوات، وخصوصاً لدى الشبان المولودين في فرنسا الذين يشهرون معتقدهم خلافاً لأبويهم. سنعود لاحقاً إلى "إسلام الشبان" هذا.

تعود أصول مسلمي فرنسا إلى بلدان كثيرة: إلى المغرب العربي أولاً، لكن أيضاً إلى تركيا وباكستان والسنغال ومالي، إلخ. وهي بلدان تتنوع فيها ممارسات الشعائر الدينية إلى حد كبير جداً، وتمارس فيها طقوس شديدة الاختلاف. كما أن بعضهم ممّن اعتنق

1 *Le Figaro*, 5-6 avril, 2003.

2 *Libération*, 7-8 février, 2004.

الإسلام. والفرنسية هي غالباً لغتهم الوحيدة والمشتركة. من جهة أخرى، وبالنسبة إلى الجيل الشاب خصوصاً، فالدين قضية شخصية – خلافاً لما كانت عليه الحال في البلدان الأم. وكلٌّ يُكيِّف ممارسته، وحتى معتقداته، مع حياته الفعلية، ويرتجل إسلامه الخاص – شهد الكاثوليك هذه الظاهرة منذ زمنٍ طويل، فهم "يختارون" ما يناسبهم من مواقف الكنيسة.

في دراسة أُنجزت بين عامي ١٩٩٤ و١٩٩٥ شملت نساء شابات من أصل مغاربي يُقمن في المركز السكني في دنكرك بمدينة ليل، وتراوحت أعمارهن ما بين ١٨ و٢٥ سنة وحائزات على شهادة التعليم الثانوي، يلاحظ السوسيولوجي هيرفيه فلانكار قائلاً: "حتى وإن اعتبرت أغلبية النساء الشابات أنفسهن مؤمنات، فإن هذا لا يمنعهن، على المستوى الأخلاقي مثلاً، من الإفصاح عن رغبة قوية في عدم التصرف كآلات عبر اتّباع النصوص الدينية حرفياً بل، على العكس، تتملك هؤلاء الشابات رغبة في التدليل على تفكير شخصي. وهكذا نجد أن ثلاثة أرباع المستجيبات يوافقن على الطرح الذي يقترحه المسح والقائل إنه "لا يمكن أن توجد أبداً خطوط موجِّهة واضحة تماماً تمكن من معرفة ما الخير أو الشر، فالأمر يتوقف بشكل كامل على الظروف". كما أن سبع من كل عشر من المستجيبات يحتكمن إلى إدراكهن الخاص في اتّخاذ القرارات الكبرى في حياتهن، مقابل واحدة من عشر فقط تتقيد بمواقف "رجال الدين"، ومقابل اثنتين من عشر تبديان رغبة للمزاوجة بين القناعة الشخصية ومرجعية رجال الدين"[1]. ومن ناحية أخرى، تؤكّد سبع من كل عشر مستجيبات أنّ حُسن التصرف ليس مشروطاً باتّباع ديانة ما. وفي حين أن الأغلبية العظمى من أمهات المستجيبات لم تشغل يوماً، أو لا تشغل حالياً، أي عمل مأجور، فإن سبعاً من عشر من بين المستجيبات أنفسهن أبدين رغبتهن في ممارسة نشاط اقتصادي مأجور.

أصبح الانتماء إلى الإسلام في فرنسا يقوم على أساس فردي. تؤكّد الباحثة جوسلين سيزاري أن "هذا التطور يُعدّ ثورة ثقافية فعلية، على اعتبار أن العائلات تتحدّر من بلدان يدين أغلب السكان فيها بالإسلام، هذا عندما لا يكون الإسلام فيها دين دولة. وهكذا، ليس الإسلام في نظر ذويهم مجرّد دين يستلزم أفعال تديُّنٍ وطقوساً، بل هو يُمثّل فوق

1 Hervé Flanquart, *Croyances et valeurs chez les jeunes Maghrébins*, Complexe, Bruxelles, 2003, pp. 29-49.

ذلك مرجعية جماعية تحدّد الروابط الاجتماعية كما الهوية الوطنية والسياسية أيضاً. في البلدان الأم، لا سيما في المغرب العربي، يمثل الإسلام مقوماً من مقومات الرباط الاجتماعي ولا يقتصر على الشعور الديني. أما أن يكون المرء مسلماً في أوروبا فهذا يعني إخراج العلاقة مع الإسلام من حالتها البديهية، ومن حالة المُعطى الجماعاتي والثقافي أو الاجتماعي، بغية إدخالها ضمن فضاء الخيارات الفردية، وبالتالي داخل إطار التساؤل. وقد أضحت هذه الفردنة ممكنة عبر تفكّك الجماعة الإثنية الأصلية"[1]. لسنا مسلمين "بالفطرة" لأن المجتمع مسلم ككل، بل إنه خيار في كل لحظة، وسط بيئة مُعلمَنة بشكل كبير. تنعكس هذه الفردنة - التي هي عنصر مركزي للحداثة - في أشكال متنوعة جداً، من النزعة الإصلاحية إلى السلفية، مروراً بالصوفية[2].

هذا التنوع الشديد في الاتجاهات والخيارات الشخصية، الذي يشرح جزئياً الصعوبات التي تواجه عملية تنظيم الإسلام في فرنسا، ينفي نفياً قاطعاً تصور أغلبية الفرنسيين عن "جماعة" ذات كتلة واحدة متلاحمة بالعقيدة. لكن المبدأ الذي يتوحّد المسلمون حوله هو قيم الجمهورية التي يعتنقها ٩٥ في المئة منهم[3]. يؤكّد الاستطلاع الذي أُخذت منه هذه المعلومة نتائج جميع الدراسات السابقة، كتلك التي أجرتها صحيفة لوفيغارو في نيسان/ أبريل عام ٢٠٠٣[4]، فوجدت أن ٧٨ في المئة من المسلمين يعتقدون أن الإسلام متوافق مع قوانين الجمهورية. تبدو هذه النسبة المئوية محيّرة في نظر الصحفي إلى حدّ يجعله يعقّب متسائلاً: "كيف السبيل إلى فهم الشعور المعبَّر عنه على نطاق واسع - بنسبة ٧٨ في المئة -، أي من الجميع، شباناً أو كباراً في السن، ممن يمارسون شعائر الدين أو لا يمارسون، بأنّ قيم الإسلام متوافقة مع قيم الجمهورية؟ [...] إن قراءتنا لهذا الاستطلاع تجعلنا نرتاب في كون الفرنسيين المسلمين ينظرون إلى الجمهورية كنظرة الفرنسيين غير المسلمين إليها". الشبهة في كل مكان: لو قال المسلمون إنهم ضد الجمهورية، لاستنكر كاتب المقالة ذلك أيضاً. فالمسلمون مُدانون... أيّاً يكن ما يقولونه.

1 Jocelyne Cesari, *Musulmans et Républicains. Les jeunes, l'islam et la France*, Complexe, Bruxelles, 1998, p. 35.

2 Roy, *L'islam mondialisé, op. cit.*, pp. 80-86.

3 Sondage CSA/*Le Parisien*, réalisé le 21 janvier 2004.

4 Sondage IFOP/*Le Figaro, Le Figaro*, 5-6 avril 2003.

تقتضي الممارسة الحرة للشعائر الدينية أماكن عبادة في المقام الأول. في بداية الثمانينيات أحصي منها ما يقارب الألف[1]. يقول برونو إتيين، الاختصاصي بالدراسات الإسلامية، متهكماً بهذا الخصوص: "خافت فرنسا [...] من الإعلان الصحافي، ومن ثم العلمي، عن ظهور 'ألف' مسجد على الأراضي الفرنسية. ينبغي بدايةً أن ندقّق في خطأ مرتبط بهذه الظاهرة: لا يوجد ألف 'مسجد' في فرنسا، بل ما يقارب ألف مكان مسلم للصلاة، لا بل أكثر من ذلك بالتأكيد. ماذا يعني مسجد بالنظر إلى مكان متواضع في شقّة متواضعة في ضاحية متعفّنة في مرسيليا أو ليون، حيث يجتمع ستة أو سبعة مسلمين للصلاة جماعةً؟"[2]. بعد عشرين عاماً بقيت حصيلة الأبنية صغيرة جداً. وفق إيف بيرتران، من الاستخبارات العامة، أحصي ١٥٣٤ من المساجد وقاعات الصلاة عام ٢٠٠٣، تستقبل ١١٤٧ منها أقل من ١٠٠ مصلٍ؛ و١٢ فقط تتجاوز عتبة الألف مصلٍ. نصف أماكن الصلاة هذه ليس فيها إمام مفوّض رسمياً[3]. وبالمقابل، أُحصي في ٣٦٠٠٠ بلدة حوالى ٤٠٠٠٠ كنيسة وأكثر من ١٠٠٠ كنيسة بروتستانتية و٢٨٠ معبداً يهودياً.

أُقيمت خلال الستينيات، والسبعينيات خصوصاً، قاعات للصلاة في منازل العمال المهاجرين وفي مساكن الإيجار المنخفض (HLM). ولكونها غير واضحة كثيراً، لم تستثِر كثيراً من السجال. بول ديجو، وزير الدولة لشؤون العمال المهاجرين في حكومة فاليري جيسكار ديستان (١٩٧٤-١٩٧٧)، ذهب إلى درجة دفع الصندوق الوطني للإعانات الأسرية (CNPF) إلى إعداد أماكن عبادة في المؤسسات.

إلا أن الأجواء تغيرت في نهاية السبعينيات، مع الثورة الإيرانية والخوف من تصديرها. فقد رفض رؤساء البلديات، بدعم من مرؤوسيهم في أغلب الأحيان، إنشاء المساجد الظاهرة جداً للعيان – استثناء واحد بارز: مسجد مانت لاجولي الذي وُضع حجر الأساس لبنائه عام ١٩٨١[4]. قُدّم ألف عذر واستُخدمت ألف حيلة للحيلولة دون

1 Gilles Kepel, *Les Banlieues de L'islam*, Seuil, Paris, 1987.

2 Etienne, *op. cit.*, p. 94.

3 Témoignage devant la commission parlementaire Debré sur les signes religieux à l'école, 9 juillet 2003 (voir *La Laïcité à l'école: un principe républicain à réaffirmer*, Assemblée nationale, documents d'information, n° 1275, t. II, décembre 2003).

4 Sur ce cas particulier, lire Kepel, *op. cit.*, p. 287 et suivantes.

شراء الأراضي للبناء – كاستخدام حق الشريك في الشراء كحيلة – ودون الحصول على رخصة بناء. وفي بعض الحالات لم ندّخر أي جهد لذلك: في مدينة كارفيو شافانيو في ولاية إيزير، في ١٦ آب/ أغسطس ١٩٨٩، قامت جرارات بهدم قاعة صلاة كان المجلس البلدي قد وافق على بنائها، لكنه كان قد انهزم لتوه أمام حزب التجمع من أجل الجمهورية. وقد برّأت المحكمة رئيس المجلس البلدي الجديد الذي اكتفى في دفاعه عن نفسه أمامها بأن اعتبر ما فعله مجرد خطأ...

منذ ذلك الحين هدأت الأنفس، ووفق الاستطلاعات صار الرأي العام أقل عداءً لبناء المساجد – لكن عندما يحدّد سؤال الاستطلاع المكان "بالقرب من منزلك" تعاود نسبة الرفض الارتفاع لتصل إلى ٤٧ في المئة وتهبط نسبة القبول إلى ٢٦ في المئة[١]. رغم الخطوات الفعلية المنجزة والبدء ببضع عشرات من المشاريع – بعضها بمساعدة المصادر الخاصة بالمسلمين (الزكاة) –، بقيت الحالة على الأرض مخزية في أغلب الأحيان. وصلت برقية من وكالة فرانس برس خلال شهر رمضان عام ٢٠٠٣ تشهد – من بين آلاف المصادر الأخرى – على الواقع القذر في بناية من المساكن المنخفضة الإيجار في ستراسبورغ: "جالسين في الممر والمطبخ أو على بسطة الدرج، يتكوّم أكثر من ٢٠٠ مسلم من حي كرونبورغ في ستراسبورغ من أجل الصلاة، وذلك في كل يوم من شهر رمضان، في شقتين داخل بناية من المساكن المنخفضة الإيجار المخصّصة للهدم [...] يقف الإمام وظهره خلف نوافذ الصالون، في حين يُصغي إليه المصلّون الذين علّقوا معاطفهم على المدافئ وهم جالسون على الأرض في الغرف والممر، وكذلك في الحمام أو المطبخ"[٢]. في أيام الجمعة، حتى بسطة الدرج لا تتّسع للناس. إن بناء مسجد يبدو للبعض غير مشروع إلى درجة ذهب فيها تحقيق صحفي عن مدينة 'تراب' (للبرنامج التلفزيوني "مراسل خاص" الذي يُعرض على شاشة فرانس٢) إلى وصف تظاهرة للمسلمين تطالب بتشييد مكان عبادة بأنها تُمثل "تحدّياً" في وجه الجمهورية![٣]

ظل العديد من المشروعات متوقفاً، واصطدمت خطط تنفيذ "المسجد الكبير"

1 Commission nationale consultative des droits de l'homme, *op. cit.*, p. 222.

2 AFP, 25 novembre 2003.

3 *Envoyé spécial*, France 2, 12 février 2004.

في ستراسبورغ ومرسيليا بصعوبات غير مسبوقة. صوّت مجلس البلدية الذي ترأسه كاترين تروتمان في عاصمة الألزاس لصالح مساعدة مالية تُعادل ١٠ في المئة من كلفة البناء – وهو أمر قانوني، نظراً إلى المعاهدة البابوية التي تتولى إدارة الديانات في منطقة ألزاس – موزيل. إلا أن فابيين كيلير هزمت كاترين تروتمان في الانتخابات البلدية ربيع ٢٠٠١، ودانت كيلير في حملتها الانتخابية مشروع المسجد "المتعصّب والاشتراكي والفرعوني". فتولّت بنفسها ملف المسجد، وفرضت تقليص المصاريف والمساحة، وبنائه بلا مئذنة، وأكّدت أنه ينبغي أن يكون "تحت سيطرة سلطات الجمهورية". بعد أشهر من التأخير وقّع المجلس البلدي على رخصة بناء المسجد، لكن بعد بتر مساحته من ١٥٠٠ إلى ١٠٠٠ متر مربع ومن دون مئذنة. بعد فترة من الزمن هدّد كل من فابيين كيلير وروبير غروسمان (رئيس المجلس المدني من حزب الاتحاد من أجل حركة شعبية) بحرمان المتعهدين من دعمهم المالي، فكتبا: "نطالب بأن تكون خطب أئمتكم ومواعظهم باللغة الفرنسية وليس بالعربية"، في وقت تُقال العديد من المواعظ المسيحية بالألمانية أو الألزاسية. كما اتّهم عضوا البلدية النشاط الثقافي للمؤسِّسين الذي يجري في غرف ضيقة داخل مصنع قديم لكبد الإوز، ملمّحين إلى أن ما يُعلّم هو الأصولية. وأضافا أخيراً: "عادت الجريمة للنمو في الأسابيع الأخيرة، وقلّما نشعر أنكم تقومون بعملكم في الأحياء. نعلم تماماً أنكم لستم إلا فاعلين اجتماعيين من بين آخرين وأنه لا يمكن إلصاق تهمة الجريمة بأي شخص، اللهم إلا بالمجرمين أنفسهم. لكن كان ينبغي أن يكون لمكانتكم في ستراسبورغ ولمشروع المسجد هذا آثار إيجابية من حيث تأثير ذوي المسؤولية على السكان الذين تُخالطونهم"[1]. أمن المعقول أن يُصبح رجال الدين هم ضمانة الأمن الاجتماعي؟ ها نحن من جديد في زمن المستعمرات الجميل، عندما كانت فرنسا تعهد إلى الأعيان المسلمين مسؤولية إخضاع "السكان المحليين".

في مرسيليا، أعلن جان كلود غودان في ١ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٣ تأييده لبناء مسجد كبير خصصت له البلدية مكاناً "شريطة أن يتفق المسلمون في ما بينهم". لكن لماذا عليهم أن يتفقوا؟ ألا توجد للأديان الأخرى أماكن عبادة مخصصة للاتجاهات

1 *Libération*, 24 novembre 2003.

الدينية المختلفة؟ القصة في الحقيقة هي أن القاضي الأول للمدينة لم يتقبل خسارة أتباعه الذين عقد عليهم الأمل في انتخابات المجلس الإقليمي للديانة الإسلامية (CRCM) واحتجّ على الإدارة القائمة؛ وهو أمر بعيد جداً عن النموذج العلماني الذي ينادي بـ"فصل" الكنيسة عن الدولة... في نهاية المطاف، أعلن في حزيران/ يونيو ٢٠٠٤ أنه تراجع عن المشروع.

شكّل غياب التمثيل الرسمي للإسلام خلال زمن طويل عائقاً أمام حلّ بعض المشكلات. فالجمهورية تحتاج إلى مُحاور من شأنه تسهيل عملية اتخاذ سلسلة من القرارات في ما يتعلق بأمور كتعيين المرشدين الدينيين في المستشفيات والمدارس والسجون والجيش، والمسائل المتعلقة بالجزارة واللحم الحلال، والشواهد في المقابر الإسلامية، وإعداد أئمة فرنسيين[1]، وتنظيم الحج. ليس على المجلس الفرنسي للديانة الاسلامية (CFCM) - الذي أُنشئ عام ٢٠٠٣ - أن يُمثّل "المسلمين"، بل الديانة الإسلامية وحسب. من الضروري جداً التأكيد على هذه النقطة المهمة، لأن ثمة خلطاً كبيراً يسم النقاشات الدائرة. إن الـ CFCM مكافئ للمجلس الكنيسي اليهودي - هيئة الديانة - ولا يكافئ المجلس التمثيلي للمؤسسات اليهودية في فرنسا (CRIF) الذي يدّعي الحديث باسم اليهود الذين يعيشون في فرنسا، مؤمنين أكانوا أم ملحدين - وهو ادّعاء مبالغ فيه على أي حال، فالعديد من اليهود لا يجدون أنفسهم في مواقفه، المتحزّبة في أغلب الأوقات.

جرى تمثيل الإسلام في فرنسا خلال خمسين عاماً عبر مسجد باريس[2]. وُضع حجر الأساس لهذا الصرح في ١٩ تشرين الأول/ أكتوبر عام ١٩٢٢. وفي هذه المناسبة أعلن الجنرال ليوتيه، المندوب السامي الفرنسي السابق في المغرب، متشدقاً: "عندما سترتفع المئذنة التي تريدون بناءها، فإنها لن ترفع إلى سماء باريس الجميلة إلا صلاة واحدة زائدة لن تُثير غيرة الأبراج الكاثوليكية لكنيسة نوتردام؟"[3]. طالبت الجزائر عام ١٩٦٢ بملكية المسجد من دون أن تنجح في ذلك، وسيبقى بين يدي سي

١ إنّ الأغلبية العظمى من الأئمة في فرنسا أجانب، وبعضهم لا يتقن الفرنسية ولم يتدرب بشكل كاف.

٢ حول تاريخ مسجد باريس، انظر:

Kepel, *op. cit.*, p. 64 et suivantes.

3 Cité *ibid.*, p. 71.

حمزة بوبكور (على رأس المؤسسة منذ ١٩٥٧) حتى عام ١٩٨٢، وهو تاريخ تخلّيه عنه... للحكومة الجزائرية. في عام ١٩٩٢، عُيّن تيدجيني هدّام، رئيسُ المسجد، عضواً في اللجنة العليا للدولة الجزائرية عبر العسكريين الذين قاطعوا الانتخابات التشريعية لمنع الجبهة الإسلامية للإنقاذ من الفوز في الجولة الثانية. ثم إثر الأزمة التي سبّبها دوره الثنائي، عُيّن دليل بوبكور، ابن حمزة، خلفاً له. على الرغم من ضآلة حجم تمثيله لتنوع الإسلام الفرنسي، يملك المسجد ورقتين رابحتين: نحو مئة إمام تدفع الحكومة الجزائرية الأجور لنصفهم، ودعم شبه دائم من السلطات الفرنسية، يشتدّ عندما يمسك اليمين بالسلطة.

إن استقلال المسجد الذي يحتفي الإعلام بشكل منتظم بمواقفه "المعتدلة" نسبي تماماً. فعندما تعترض مشكلة خطيرة العلاقة بينه وبين السلطات الفرنسية، يقوم وزير الداخلية بالتفاوض بشكل مباشر مع ممثل الأمن العسكري في السفارة الجزائرية، بدلاً من رئيس المسجد. بدأت في شباط/ فبراير ٢٠٠٤ أعمال ترميم موّلتها فرنسا ومجلس بلدية باريس ومنطقة إيل دو فرانس وقطر. في ما يخصّ القسم الثاني من أعمال الترميم، أعلنت الصحافة الفرنسية عن هبة من السعودية، في حين لم يكن قد مضى وقت طويل على تعبير رئيس المسجد عن تحقيره لـ"الأصولية الوهابية"[1].

لذلك بدا واضحاً أكثر فأكثر في نظر جميع المسؤولين الذين تعهّدوا هذا الملف، بما في ذلك مسؤولي اليمين، أن الإسلام في فرنسا لا يمكن أن ينتظم حول المسجد الكبير وحسب. عام ١٩٩٠، أطلق بيير جوكس، وزير الداخلية في ذلك الوقت، مجلس التفكير حول الإسلام في فرنسا (CORIF)، المكلّف بتقديم اقتراحات بغية تنظيم ديانة المسلمين. بعد الفترة الفاصلة لـ شارل باسكوا – الذي حاول إعادة الشرعية لمسجد باريس – نجح جان بيير شوفينمو في نوفمبر عام ١٩٩٩ بعقد مشاورات على نطاق واسع جمعت كلّ الاتحادات الإسلامية والجوامع الكبرى وعدداً من الشخصيات. وقد أُجّلت الانتخابات المقررة في حزيران/ يونيو ٢٠٠٢ إلى ربيع السنة التالية بسبب التنافس على الرئاسة، وأكمل نيكولا ساركوزي إنشاء المجلس الفرنسي للديانة الإسلامية (CFCM) والمجالس المحلية للديانة الإسلامية (CRCM)

1 *Le Monde*, 5 décembre 2003.

بالتزامن مع الاقتراعات المنعقدة في الفترة بين ٦ و١٣ نيسان/ أبريل عام ٢٠٠٣.

صوّت في هذه الانتخابات ٤٠٠٠ صوت انتخابي يُمثل ما يقارب ١٠٠٠ مسجد ومكان عبادة. لم تشارك بضع مئات من أماكن العبادة في هذه العملية، غالباً بسبب كون وجودها موقّتاً. أُبرم اتفاق مبدئي بين القوى الكبرى للإسلام الفرنسي لتشكيل إدارة الـ CFCM، وعُيّن الرئيس دليل بوبكور في منصب الرئاسة، في حين ذهب أحد نائبيه إلى الاتحاد الوطني لمسلمي فرنسا (FNMF)، والآخر إلى وحدة المنظمات الإسلامية في فرنسا (UOIF). بالمقابل، أعطت الانتخابات الدائرة في الـ CRCM الأرجحية للـ UOIF الذي حصل على رئاسة عشرات المناطق، مقابل منطقة واحدة لصالح مسجد باريس وستة لصالح الـFNMF. أمّا الأعضاء المنتخبون للمجلس الإداري لـ CFCM – ويمثلون ثلثي الأعضاء الـ ٦٣، في حين يجرى تعيين الثلث المتبقي[١] – فهم يتضمنون ٦ ممثلين عن مسجد باريس و٦ مستقلين و١٣ عضواً من الـUOIF و١٦ من الـFNMF.[٢]

انتُقد وزير الداخلية، بما في ذلك من حزبه، بأنه أعطى السلطة لـ"المتشددين". تدعو هذه الانتقادات للدهشة، إذ ليس على الجمهورية أن تنشغل بالتوجّه الديني للهيئات التمثيلية للديانة. فلا أحد يتساءل عن مدى تشدد هذا الأسقف أو ذاك العضو في المجلس الكنيسي اليهودي. إنّ جلّ ما نطلبه منهم – وهذا أمر طبيعي – هو مراعاة قوانين الجمهورية. لكن يحق لهم أيضاً المطالبة بإجراء تغييرات – مثل الكنيسة الكاثوليكية التي تطالب بإلغاء الحق بالإجهاض. أكد الحاج تامي بريز، رئيس الـ UOIF، وبوضوح: "عندما يكون ثمة تناقض بين قانون الجمهورية وقوانين الإسلام، فالغلبة لقانون الجمهورية"[٣]. غير أن هذا المبدأ مشترك بين الإسلام واليهودية، ويقوم على القول إن "قانون المَلك هو قانوننا". وقد أكّدت عليه الـUOIF في أثناء تجمّعها الذي انعقد في بورجيه ربيع ٢٠٠٤[٤]. ومن جهة أخرى، يفسح وصف "متشدد"

١ بموافقة أعضاء المجلس الاستشاري الذي يجمع الاتحادات والمساجد الكبرى وعدد من الشخصيات المستقلة.

٢ هذه الأرقام موضع خلاف، إذ أن الانتماء إلى هذه المنظمة أو تلك ليس واضحاً على الدوام.

3 Interview donné à l'AFP, 17 avril 2004.

4 *Libération*, 12 avril 2004, et *Le Monde*, 13 avril 2004.

الضبابي المجال أمام جميع أشكال الالتباس. ففي حين يندُر توجيه النقد إلى السلفيين (انظر لاحقاً) الذين لا يعرفهم الجمهور الفرنسي جيداً لأن نصوصهم غير موجهة إليه، يركّز كثير من المفكرين على الـUOIF وعلى طارق رمضان، من دون أخذ فكرهم وخطابهم المعلَن ونصوصهم بالحسبان. وهو أمر كان يتطلب ولا ريب كثيراً من العمل ورغبة حقيقية في فهم الإطار الفكري الذي يندرجون ضمنه.

ثمة تحدٍّ رئيس في طريق البناء المؤسساتي لإسلام فرنسا، يقوم على التقليل من وزن الدول الأجنبية التي غالباً ما كانت السلطات الفرنسية تلجأ إليها لمساعدتها لضبط رعاياها، وهو ما كان يؤدي إلى التقليل من قيمة تمثيل الأجيال الجديدة التي تعدّ نفسها فرنسية وليست "رعايا" هذا البلد أو ذاك. هل يعرف الـ CFCM كيف يستجيب لهذا التحدي؟ لا تشي النتيجة الضعيفة للسنة الأولى بما هو جيد. ستجري انتخابات جديدة في ربيع عام ٢٠٠٥، وسنرى حينها بلا شك كيف يرتسم مستقبلها.

إن تقديم لمحة سريعة عن المنظمات المسلمة في فرنسا لهو أمر في غاية الصعوبة، ومردّ ذلك إلى التنوع الوطني وتعددية الانتماءات وتطورها المستمر. فنلقى مسلمين من أصل فيتنامي أو جزائري، من جزر القمر أو باكستان، أتراكاً أو أكراداً. كما أن التيارات الفلسفية والدينية والسياسية متنوعة إلى درجة تذكّرنا بالجوقات والمجموعات والحلقات التروتسكية المنقسمة إلى حدٍّ تنتمي فيه أحياناً إلى تجمعات عابرة للقوميات. من دون الدخول في التفاصيل كلها، يحاول هذا العرض أن يعكس حجم تباين الفرنسيين المسلمين، ليسمح بزعزعة صورة الإسلام المتجانس.

يُدير مسجد باريس ما يقارب مئة مسجد في فرنسا. نجد إلى جانبه – لكن من دون أن ترتبط به – ما يمكننا وصفها بالمساجد الكاتدرائية، وهي تسمية تعود بوجه خاص إلى أبعادها: مسجد مانت لاجولي (الذي افتُتح عام ١٩٨١)، ويتبع الرابطة الإسلامية العالمية[١]؛ ومسجد إيفري (١٩٨٣) الذي يتبع أيضاً الرابطة ذاتها لكن الإمام الذي يديره ينكر ذلك؛ ومسجد الدعوة في باريس الذي يرأسه لعربي كيشات؛ ومسجد ليون (١٩٩٤) الذي دشّنه شارل باسكوا. إلى هذا ينبغي إضافة نحو عشرة مساجد

١ الرابطة الإسلامية العالمية، ومركزها في جدة، هي منظمة غير حكومية مرتبطة بشدة بالمملكة العربية السعودية، وتضم جمعيات إسلامية من كافة أنحاء العالم.

تتراوح أحجامها بين الخيمة والكاتدرائية (كوربي إيسون وليمورو، إلخ).

إن اتحاد المنظمات الإسلامية في فرنسا (UOIF)، المتحدِّر من أرومة الإخوان المسلمين، هو الاتحاد الأكثر نفوذاً والأكثر تنظيماً أيضاً. وقد أنشئ في أواسط الثمانينيات، ولم "يُلاحَظ" إلا عام ١٩٨٩ مع أول ظهور لقضية الحجاب. يضم مؤسسات للشبان (الشبان المسلمون في فرنسا)، وللنساء (الرابطة الفرنسية للنساء المسلمات)، وللطلاب (الطلاب المسلمون في فرنسا). وهو أكثر انقساماً مما يُصرَّح به، لا سيما على مستوى تنوع الأجيال، فالشبان والطلاب أكثر اندماجاً بالواقع الفرنسي وأشد رغبةً في عقد الروابط مع المجتمع. أقام هذا الاتحاد حواراً مع نيكولا ساركوزي عندما كان وزيراً للداخلية، ويحاول فرض نفسه كمحاورٍ حصري مع السلطات. يقيم هذا الاتحاد تجمّعاً كبيراً كل عام في مدينة بورجيه.

أُنشئ الاتحاد الوطني للمسلمين في فرنسا (FNMF) في بداية التسعينيات عبر فرنسيين اعتنقوا الإسلام، ويظهَر نفوذ الاتجاه الصوفي فيه واضحاً. عقب انقسامات متعددة بات النفوذ فيه لكوادر مغربية، ومن أصول مغربية، وبفضل هذه الشبكة حصل على نتائج جيدة في انتخابات المجلس الفرنسي للديانة الإسلامية (CFCM). يُشرف على أكثر من مئة مسجد، مع أن التنوع هو الذي يحكمه في الواقع، ومع أنه من الصعب أن ترى فيه وحدةً في التفكير والعمل.

التبليغ هي حركة دعوية ولدت في جنوب آسيا بالتزامن تقريباً مع ولادة الإخوان المسلمين، وأصبح نفوذها الآن عالمياً. تمتنع عن العمل في السياسة وتفضل الدعوة إلى إصلاح الذات. غالباً ما يتم تشبيهها بشهود يهوه، حيث يسعى أعضاؤها لإعادة المسلمين الآخرين إلى الإيمان والممارسة الدينية. تستميل هذه الحركة منتسبيها من الأوساط المتواضعة نسبياً. وهي وإن مكّنت شباناً غير مندمجين اجتماعياً من إيجاد بعض الكرامة، إلا أنها كانت أيضاً، في بعض الأحيان، "غربالاً" قبل الانتقال إلى التزامات أكثر تطرفاً[1]. ورغم كونها أقل شهرةً من الـUOIF، إلا أن دورها كان حاسماً في نشر الإسلام في فرنسا، وهي تُدير ما يقارب مئة مسجد.

كما يوجد حركات ذات ركيزة قومية قوية: اتحاد المؤسسات الإسلامية لجزر

1 Lire Xavier Ternisien, *La France des mosquées*, Albin Michel, Paris, 2002, chapitre 7.

القمر والمحيط الهندي (خاصة في مرسيليا)؛ وفي ما يخصّ المجتمع التركي، الـ Melli Gurush (الطريق الوطني) المرتبط بالحزب الإسلامي الحاكم في أنقرة، والـ Ditib المرتبط بالدولة التركية؛ ومنظمة فيتنامية، وعدة منظمات باكستانية، والأخويات الأفريقية التيجانية أو المريدية النافذة بشكل خاص في أوساط السنغاليين والموريتانيين، إلخ.

ثمة العديد من المنظمات المُؤسَّسة محلياً أو وطنياً غير ممثلة في الـ CFCM. اعتمد تجمّع مسلمي فرنسا، الذي يعتبر فكر طارق رمضان مرجعية له، استراتيجية تحالف مع المنظمات العلمانية أو حركة العولمة البديلة، وهو أكثر انشغالاً بالمسائل الاجتماعية منه بالمسائل الدينية. أما منظمة "المشاركة والروحانية المسلمة"، المتحدرة من الكوادر المغربية لـ"العدل والإحسان"، فقد باتت منظمة ذات ميل فرنسي، وقائمة في أوساط الأجيال الجديدة. قامت بعض المنظمات (تجمع مسلمي فرنسا، و"المشاركة والروحانية المسلمة"، وطلاب فرنسا المسلمون (EMF)، وشبان فرنسا المسلمون (JMF)) بتنسيق العمل في ما بينها بمشاركة ناشطين من التيارات العلمانية والتقدمية في النضال ضد القانون حول الحجاب في الفترة بين ٢٠٠٣ و٢٠٠٤، خاصةً داخل تجمّع مدرسة من أجل الجميع. لكن، وتحت ضغط UOIF، انسحب كل من EMF و JMF في آخر المطاف من هذه التحركات.

ليست السلفية تنظيماً، بل هي تيار فكري يمارس تأثيراً معيناً، على قسم من الشبان خصوصاً. تأثر السلفيون الذين يرجعون إلى السلف الصالح من صحابة النبي بابن تيمية (انظر أعلاه، ص٤٨)، وتأثروا خاصةً ببعض الدعاة السعوديين المتشددين. فهم يجبرون المرأة على ارتداء الحجاب من الرأس إلى أخمص القدمين، وينظر نشطاؤهم الأشد تطرفاً إلى المسلمين المختلفين عنهم ككفرة. على الرغم من قلق الشرطة الواضح من الروابط التي تربط بعضهم بالمجموعات المسلحة، إلا أن الأغلبية العظمى منهم تنادي برجوع المسلمين من فرنسا، لمغادرة مجتمع منحطّ وكافر بانتظار الهجرة المفترضة إلى أرض الإسلام[1]. أما نشاطهم فيُفضي لدى المسلمين،

1 Xavier Ternisien, "L'essor des salafistes en banlieue inquiète policiers et musulmans", *Le Monde*, 25 janvier 2002, et "Enquête sur le salafisme, principale cible du ministère de l'Intérieur", *Le Monde*, 5 mai 2004.

كما في حالة حركة التبليغ، إلى تحجيم للعلاقات الاجتماعية ورفض لأي اختلاط ثقافي[1]. ومن جهة أخرى، وكحال رفاقهم السعوديين، يتفادى السلفيون السياسة ويفضّلون التركيز على الشعائر الدينية: شكل ملابس المسلمين، كيفية الوضوء، إلخ. في عام ٢٠٠٣ بلغ عدد أماكن العبادة التي يديرها السلفيون ٣٢ من أصل ٣٧٣ في المنطقة الباريسية، أي بزيادة ١٠ عن السنة السابقة[2]. يستفيد هذا التيار من العنصرية ومن الاعتداءات على الإسلام والمسلمين باعتبارها "أدلّة" على الحقد الأبدي الذي يكنّه نحوهم المسيحيون واليهود - كما أنه دُفع إلى المجابهة أثناء قضية الحجاب، فهو لا يجد مبرراته ولا يستطيع توسيع قاعدة جمهوره إلا عبر المجابهة.

لإتمام هذه اللوحة عن الإسلام الفرنسي لا بد من ذكر جمعيات مراقبة اللحم الحلال، والمرشدين الدينيين - أُحصيت أعدادهم بما يقارب الستين في السجون، في حين تُقدَّر الحاجة إليهم بـ ٦٦٠[3] -، والمراكز الإسلامية في سانت إتيين وليون وسان دوني (عداك عن المركز الشيعي "الغدير" في مونتروي)، والصحف والمجلات العديدة، وعدة مواقع إلكترونية على الإنترنت (خاصةً Oumma.com و Saphirnet.info)، وحوالى ثلاثين مكتبة، نصفها في إيل دو فرانس. ويُنشر كل سنة في فرنسا نحو أربعمئة إلى خمسمئة كتاب في الإسلام، وهي كتب مترجمة في معظمها عن العربية أو الإنكليزية، وتتمحور بشكل خاص حول الممارسات الدينية - الحلال والحرام -، والقليل منها مكرّس للتأملات الفلسفية الكبرى (ما عدا بعض الاستثناءات، مثل طارق رمضان). بالمجمل، نحن أمام فاعلية دينية تعددية ومتنوعة، ولها ألف واجهة وواجهة.

البعد الاجتماعي

يتبين مما سبق أن "المسلمين" لا يشكّلون طبقة اجتماعية، وأقل من ذلك كلاً متجانساً. مع ذلك، ومنذ بضع سنوات، نشهد نوعاً من الانزلاق الدلالي تصعب

1 Lire Roy, *L'islam mondialisé, op. cit.*, p. 149.

2 *Le Monde*, 22-23 février 2004.

٣ انظر:
Farhad Khosrokhavar, "L'islam carcéral", *Le Nouvel Observateur*, 25-31 mars 2004.

محاربته، لا سيما أن الجميع يبدون منخرطين فيه. يتزايد عدد المسؤولين السياسيين والباحثين الذين يستخدمون أسلوب الغربلة الإثنية لتفسير أعمال العنف في الضواحي أو الخلل في المدارس؛ بالمقابل، ولكونهم موصومين ومرفوضين من المجتمع، تزداد أعداد الشبان الذين يعرّفون أنفسهم كـ"مسلمين". إن رفع راية إسلام متجانس إنما يُناسب تحليلات أولئك الذين يريدون أن يفهموا المشكلات التي يواجها المجتمع مع مهاجريه على أنها نتاج ثقافة بات يُنظرَ إليها اليوم كثقافة إسلامية. خلافاً لهذا الانسياق ولحالات الخلط هذه، من الضروري إظهار أن السلوكيات بمعظمها تُفسَّر بالواقع الاجتماعي، حتى وإن أمكن لباراديغم الإثنية - المختلف عن مفهوم العرق الذي يتّسع لكل شيء - المساعدة في شرحها. ففي هذه الحالة هو لا يحدد ثقافة أو جماعة متجانسة، بل العلاقة "بينهم" و"بيننا". بمعنى آخر، "الغيرية والهوية الجمعية عبر علاقتهما التبادلية"[1]. سنتحدث عن ذلك مطوّلاً في معرض نقاشنا لموضوع المدرسة.

لنبدأ بملاحظة عامة. في عمومهم، اشتغل الوافدون "المسلمون"، كما كانت الحال مع موجات الهجرة السابقة، في الصناعة، ولم نشهد إلا مؤخراً وصول أعداد متزايدة من الشبان من أصول مغاربية - وبصعوبة في أغلب الأحيان - إلى الجامعات ومراكز المسؤولية. لذلك فإن المهاجرين هم أساساً من فئات اجتماعية متوسطة، ولا خطأ أكبر من اختزال "المسلمين" إلى الفقراء والمهمشين، غير أنهم يشكلون قسماً لا بأس به من الطبقات الاجتماعية البروليتارية في فرنسا، ويعانون مثلها من آثار الخراب الناتج من تذبذب العمل ومن البطالة والإبعاد المكاني، والتي تفاقمها العنصرية. ويواجه الشبان البطالة بأعداد هائلة، ويشعرون أن المجتمع قد تخلى عنهم، وأن المواطنة أبعدتهم، فيجدون صعوبة في الانتماء إلى بلد يتبرأ منهم.

وفق ميشيل تريبالا، البطالة في أوساط الشبان المغاربة كبيرة، "والحالة لا تتحسن كما يجب مع تقدم العمر، خاصةً عند ذوي الأصول الجزائرية. ففي عام ١٩٩٩ مسّت البطالة ما بين ربع وثلث السكان من أصل جزائري من الفئة العمرية ٣٥-٣٩

١ انظر:
François Lorerie (dir.), *L'Ecole et le défi ethnique. Education et intégration*, Institut national de la recherche pédagogique-ESF, Paris, 2003.

عاماً، أي بما يتجاوز بطالة فرنسيي الأصل بنحو ٣,٥ إلى ٥ أضعاف"[١]. وحتى الشبان من أصل مغاربي ممن يصلون إلى الجامعة يواجهون حالة أشد صعوبةً من فرنسيي "المولد": ٤٦ في المئة منهم لا يحصلون على أي شهادة، مقابل ٢٥ في المئة من الفرنسيين. وبالمثل، فإن نسبة من يدخل إلى سوق العمل منهم بعد فترة انتظار طويلة وبعقود بفترات محدودة هي أكبر من نسبة الطلاب "فرنسيي المولد"[٢].

تُفضي هذه الحالة إلى المعادلة الآتية: مسلمون = بروليتاريا أو مُستغلّون، ويَعدُّ بعض الشبان غير المسلمين أنفسهم جزءاً من هذه المعادلة. يكتب فرهاد خسروخافار، وهو مدير أبحاث في مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية: إن "بعض الشبان الفرنسيي الأصل الذين يعيشون في الضواحي حيث تتقدم الأسلمة بسرعة يتصرفون أحياناً بطريقة "إسلامية"، فيشاركون في الأعياد الدينية، ويصومون رمضان، ويراعون الصيغ المحددة للسلوك الإسلامي، ليس لأنهم اعتنقوا الإسلام (فهم يؤكون من دون لبس أنهم ليسوا مسلمين)، لكن لأنهم يجدون في هذه الطريقة الشكل الأكثر "أصالةً" للتعبير عن الذات في الضواحي. ليس المهم أن يكون المرء مسلماً أو لا يكون، إنه شكل من إظهار "اللامواطنة"، على اعتبار أن المواطنة تتطابق مع العلمانية. وهكذا نجد غالباً فرنسيين قد تحولوا إلى "فرنسيين من أصل مغاربي"، أو في الألزاس، ألزاسيين قد تحولوا إلى "فرنسيين من أصل مغاربي"، ويسلكون في بعض أحياء ستراسبورغ سلوك الشبان من أصل مغاربي ليعبّروا عن بُعدهم عن مواطنة أنكِرت عليهم في الواقع، فلا يأكلون علانيةً بمناسبة رمضان، ويراعون مسافة معينة في العلاقات بين الرجال والنساء (فلا يحيّون بعضهم بعضاً بالقبلات على الطريقة الفرنسية) أو يستخدمون تعابير مثل "والله" ولو ببعض الخفة، وذلك رغم كونهم غير مسلمين، ومعروفين بكونهم كذلك"[٣].

قامت سياسات تنظيم المدن بتجميع نسبة كبيرة من هؤلاء السكان ضمن ما ندعوه اليوم بـ"الضواحي". ليست الضواحي "غيتو" بالمعنى الأميركي للكلمة – يمكن

1 *L'Express*, 4 décembre 2003.

2 "Les jeunes issus de l'immigration. De l'enseignement supérieur au marché du travail", *Bref*, Centre d'études et de recherches sur les qualifications (Marseille), février 2004.

3 Farhad Khosrokhavar, *L'Islam des jeunes*, Flammarion, Paris, 1997, pp. 101-102.

تعريف الغيتو بأنه "سجن بجدران غير مرئية[1]" -، غير أن لها بعض الخواص التي تستحق التأمل وتسمح بعقد بعض المقارنات المفيدة.

إن الكتاب المؤسس للسوسيولوجيا الأميركية الذي ألّفه لويس ويرث في العشرينيات عن الغيتو اليهودي في شيكاغو وعن علاقاته مع سائر المدينة يُقدّم لنا مقاربة مبهرة[2]. حيث يلاحظ ويرث أن "الصعوبة تكمن في حقيقة أن اليهودي، ما دام يعيش داخل الغيتو، فهو ينتمي إلى فئة اجتماعية منفصلة، ويعيش في عالم ضيق لكنه يكفل بذلك دفء العيش الأسري ومخزوناً كبيراً من المشاعر وإمكان التعبير عن ذاته داخل الجماعة. لكنه عندما يترك الغيتو يغدو أكثر إنسانية، أي تصبح لديه روابط مع العالم الخارجي ويقوم بتجربة الاحتكاكات والخصام كما بتجربة العلاقات الحميمة والوديّة. لكنه، وبهشاشته العامة التي تقوده إلى الانفعال أمام أبسط الحركات الصادرة من أولئك الذين لم يصبح بعد واحداً منهم، يعاني صعوبة في القيام بسلوك عفوي وطبيعي، فيتراجع أمام كل نزاع ويميل إلى عزو إخفاقاته ومراراته إلى كونه يهودياً فحسب. [...] فينزع إلى الرجوع إلى جماعته الدينية ويصبح بذلك يهودياً محتدماً، وفي بعض الأحيان مدافعاً شرساً عن التشدد والصهيونية - وهو ما يمثل في نظره الردّ الوحيد الملائم على عالم يُقصيه ويهينه"[3]. إذا ما استبدلنا داخل هذا النص مسلم بيهودي، وإسلامية بصهيونية، يصبح قابلاً لأن ينسحب على الشبان المسلمين الفرنسيين.

في شيكاغو خلال العشرينيات، كان الإفصاح عن رفض اليهود علنياً، كما في هذا النموذج من اعلانات العمل: "يُرجى ممن هم من غير اليهود فقط التقدم للعمل". في مواجهة هذا العداء العنصري، "غالباً ما كان الفرد يختار العودة إلى أقربائه، إلى تلك المجموعة الضيقة ولكن الإنسانية والدافئة التي تمثلها العائلة والمجموعات الأم التي

1 Michel Kokoreff, *La Force des quartiers. De la délinquance à l'engagement politique*, Payot, Paris, 2004, p. 143.

2 Louis Wirth, *Le Ghetto*, Presses universitaires de Grenoble, Grenoble, 1980 (traduction d'un ouvrage paru en 1925).

قُدّر عدد يهود شيكاغو بحوالى ٨٠٠٠٠ عام ١٩٠٢، و٢٢٥٠٠٠ عام ١٩١٨، وبلغ عددهم الدقيق ٢٨٥٠٠٠ عام ١٩٢٢.

3 *Ibid.*, pp. 273-274.

تقدره وتستوعبه في داخلها. فالمدائح فيها أقل صخباً ولكن أكثر صدقاً". إن ذيوع الأحكام المسبقة العنصرية في العشرينيات "كان من شأنه تنبيه وعي الجماعة وتعزيز التكافل بنسب عالية، وأرغم عدداً كبيراً من اليهود الذين كانوا في مرحلة متقدمة من الاندماج على العودة إلى حضن القبيلة. كما أعطى، أخيراً، دفعة للحركة القومية اليهودية ولنزعة التشدد"[١].

لا نضع اليوم في فرنسا لافتات مثل: "محظور على العرب"، ويُعاقب القانون على التمييز في تشغيل العمال. لكننا نعلم أنه في عدد من الحانات أو الملاهي الليلية هناك مراقبة على أساس السحنة قلّما يتم التستر عليها، وأن العنصرية في التشغيل غدت ممارسة اعتيادية – قامت جمعية مناهضة العنصرية في فرنسا (SOS Racisme) بعمليات مختلفة سمحت بالكشف عن وجودها على نطاق واسع. كما أشار تحقيق حديث إلى أن "مصطلحات التمييز أصبحت أقل تخفٍّ، وأن إعلانها بات أكثر وضوحاً ومباشرة. وغدا التمييز وفق لون بشرة الشاب عنصراً أساسياً في عروض التشغيل في المؤسسات. وثمة أرباب عمل يتحدثون عن عدم رغبتهم "لا بالسود ولا بالعرب"، وخصّ هذا التمييز على أساس لون البشرة كذلك الشبان الفرنسيين المتحدرين من مقاطعات وأقاليم ما وراء البحار الفرنسية. وينتشر على نحو خاص في قطاع البيع والمهن التي تحتاج إلى تماسٍّ مباشر مع الزبائن"[٢].

بالعودة بشكل أوسع إلى الغيتوات غير اليهودية، يكتب لويس ويرث في خاتمته أن ميادين التفرقة العنصرية "تفسح المجال أمام المهاجرين للتملّص من القول المأثور القديم "عندما نكون في روما، يجب أن نتصرّف كالروماني"، وتتيح لهم فرصة التصرف على سجيتهم. لكن الثمن الذي تقتضيه هذه الحرية وهذه الطمأنينة هو خسارة كل تماس حميمي مع الجماعة الأخرى. يحدث هنا وهناك أن يُقيم فرد جسراً فوق الخندق ويعقد علاقة أخوّة مع الغريب، لكنه يُعرّض نفسه في هذه الحالة لخطر الاستبعاد من جماعته الخاصة من دون أن يضمن أن الآخر سيلقاه بالترحاب. ومع ذلك فإن من يخاطر من حين إلى آخر بالذهاب إلى جهة العدو أو الغريب، هو من يلعب في

1 *Ibid.*, pp. 275 et 285.

2 FASDIL, *Les discriminations des jeunes d'origines étrangères dans l'accès à l'emploi et l'accès au logement*, La Documentation française, Paris, 2003, p. 101.

آخر المطاف دور العامل الحاسم في دمج الجماعتين"[1]. ثمة بين "المسلمين" بالتأكيد فاعلون كثر يبنون جسوراً مع المجتمع؛ لكن من الضروري ألاّ يتم رفضهم واتهامهم باستمرار بالتزمت والاندساس.

إحدى أهم الدراسات المعبرة التي تشرح حالة الشبان "المسلمين" أجراها الباحثان الاجتماعيان ستيفان بو وميشيل بيالو بعنوان "أعمال عنف مدينية وأعمال عنف اجتماعية – نشوء طبقات اجتماعية خطرة"، ركز الباحثان فيها على الاضطراب الذي انفجر في ٢١ تموز/ يوليو عام ٢٠٠٠ في مونتبيليار، في بلد إمبراطورية شركة السيارات "بيجو". للمفارقة، حدث هذا الانفجار في وقت كانت فيه الحالة الاقتصادية في تحسّن، وقوائم طلبات صاحب مصنع السيارات ممتلئة، والبطالة إلى انخفاض. لكن، عن أي عمل نتحدث؟ يسترعي المؤلفان الانتباه إلى أن سوق العمل "وفي المقام الأول سوق المنفّذين [العمال والموظفين] عانى في هذه السنوات [سنوات البطالة الكبيرة] من تهافت فعلي". ظهر هذا التهافت على نحو خاص في التسريحات الجماعية العائدة لأسباب اقتصادية، وفي كثرة حوادث العمل والأمراض المهنية، والتنافس المؤسساتي بين المَرتبات، والأشكال الجديدة من الاستغلال في العمل، بما في ذلك المضايقة المعنوية، إلخ. كما انعكس أيضاً في "تراجع العلاقات الاجتماعية داخل إطار العمل الجماعي، وفي انهيار الحالة المعنوية العمالية التي كانت تقوم مقام الوثاق"[2]. تأثر اندماج شبان الضواحي في عالم المؤسسات التجارية بهذا المناخ، كما بطبيعة عقد العمل الذي غالباً ما كان عقداً محدود المدة (CDD) أو بالوكالة. وهكذا فإن أنفسهم اليائسة من الوصول إلى تحسّن دائم في شروط حياتهم واستقرار في وضعهم المهني تنتهي بهم إلى الانتفاض.

أمام نماذج الاندماج الفاشلة يزداد لدى الشبان إحساس بعدم جدوى الاستمرار في التعلم، ويتراكم لديهم سخط ضد كل ما يمثل الدولة أو "الفرنسيين". كما يزداد إدراكهم باكراً لـ"انسداد المستقبل وتضيّق الإمكانات الاجتماعية". فالأصغر سناً من بينهم "مطّلع تماماً على المصير التراجيدي غالباً لبعض إخوته الكبار الذين لم يُحصّلوا

1 Wirth, *op. cit.*, p. 291.

2 Stéphane Beaud, Michel Pialoux, *Violences urbaines, violences sociales. Genèse des nouvelles classes dangereuses*, Fayard, Paris, 2003, pp. 22–23.

دراسيّاً أبداً أو حصّلوا قليلاً جداً"[1]. كما يعلمون أنهم باتوا اليوم موضع ريبة دائمة، وهدف لعنصرية اعتيادية، في مناخ تتقدم فيه الجبهة الوطنية اليمينية وتفرِض على جميع القوى السياسية أن تجعل من الهجرة "مشكلة" مركزية.

يلاحظ كلٌّ من ستيفان بو وأوليفييه ماسكليه أن دراساتهما الميدانية تؤكّد على اختلافٍ قوي بين الأجيال، أي بين من وُلد في الفترة ما بين ١٩٥٠ و١٩٦٠ ومن وُلِد في فرنسا في الفترة ما بين ١٩٧٥ و١٩٩٠: "من المدهش مثلاً أن نرى في اللقاءات التي تتناول سيرهم الذاتية إلى أيّ درجة لا يلتفت أبناء المهاجرين البالغين من العمر نحو أربعين عاماً، أي ممن كانوا أطفالاً ومراهقين في الستينيات والسبعينيات، إلى العنصرية في تجربتهم الاجتماعية على الرغم من وصولهم إلى مدن الصفيح أو مدن العبور (لقد عاشوا ولا ريب لحظات من المعاناة فيها، لكن كان ذلك إلى جانب مجموعة من تجارب أخرى يفضلون روايتها هي دون غيرها). وعلى العكس من ذلك، لا يتوقف أبناء الضواحي المهاجرون الذين بلغوا اليوم سن العشرين أو ما يقاربها، أي الذين عاشوا أزمة الثمانينيات والتسعينيات، عن الحديث الدائم عن تهميشهم ووصمهم وإحساسهم بكونهم مهملين وبعدم كونهم مقبولين تماماً من الآخرين؛ وعن كونهم، كما يقولون غالباً، "فرنسيين على الورق" يخضعون باستمرار لطلب هوياتهم من البوليس ولأمزجتهم"[2]. لا شيء في سلوك كهذا يرتبط بـ"ثقافة" بعينها، حتى وإن شجّع الاستياء الناتج من عداوة المجتمع، في بعض الأحيان، خطابات بالغة التطرف.

ارتبط نبذ المهاجرين في البداية بالأزمة الاقتصادية. ثم حدث انقلاب في الرأي العام عام ١٩٧٥؛ ففي حين كان ٨٠ في المئة من الأشخاص المستجيبين عام ١٩٧٤ يعتبرون وجود المهاجرين نافعاً، انخفضت النسبة إلى ٣٥ في المئة عام ١٩٧٥. وبعد تحسّن بين عامي ١٩٧٨ و١٩٨٤، عاد ثلثا الفرنسيين إلى اعتبار وجود المهاجرين بلا جدوى انطلاقاً من عام ١٩٨٥. وصرّح جاك شيراك حينها: "بلد فيه ٩٠٠,٠٠٠ عاطل عن العمل، لكن فيه أيضاً مليونا مهاجر، ليس بلداً لا

1 *Ibid.*, pp. 342–343.

2 Stéphane Beaud, Olivier Masclet, "Un passage à l'acte improbable? Notes de recherche sur la trajectoire de Zacarias Moussaoui", *French Politics, Culture & Society* (New York), vol. 20, n° 2.

يمكن إيجاد حلٌ لمشكلة العمل فيه"[1].

ليست العنصرية ضد العرب أمراً جديداً في فرنسا، ويكفي أن نتصفّح بعض الصحف صبيحة نهاية حرب الجزائر لنرى ذلك بوضوح. كتبت اليومية **باري بريس لانترانسيجان**: "يكفي القيام بنزهة لمدة نصف ساعة في الجادات الخارجية عند هبوط المساء وسترى مجموعات شبان جزائريين وهم يستفزون المارة من النساء والرجال. باختصار، إنهم يبحثون عن الشجار"[2].

أشار استبيان للمعهد الفرنسي للرأي العام إلى أن فئة الأجانب الوحيدة ذات النصيب السلبي (الفارق بين الآراء الإيجابية والآراء السلبية) هي فئة الشمال إفريقيين: -٤٢ في المئة (٦٠ مقابل ١٨)، في حين أن نصيب الأفارقة السود إيجابي (+٢٠ في المئة). غير أن هذه الصورة تتحسن عام ١٩٧٤: فلا يتعدى هذا الفارق (بين الآراء الإيجابية والآراء السلبية) -٢٢ في المئة (وترتفع بالنسبة إلى الأفارقة السود إلى +٣٤ في المئة). يندرج هذا التطور ضمن رؤية أكثر إيجابية لمجمل العمال الأجانب. في بداية التسعينيات يبلغ فارق الآراء قيمةً إيجابية (+٦ في المئة) بالنسبة إلى من سيطلق عليهم من الآن فصاعداً المغاربة (ويرتفع من جديد ليبلغ +٥٠ في المئة للأفارقة السود). مع ذلك، ما زال الفرنسيون مقتنعين بأن هناك فائضٌ من المغاربة، وهذا تناقض يشرحه إيفان غاستو كالتالي: "يتقبل الفرنسيون المزيد من الأجانب كأفراد، ويرفضون حضورهم الجماعي والضخم"[3]. يرمز العربي إلى "المهاجر السيئ": "كان العربي يحمل صورتين تتداخلان في الرأي العام: صورة العربي الجيد، والمُستعمَر، والمسالم والمُستغَل، وهذا الذي نرفع الكلفة في الحديث إليه، والعامل، وذي المستوى التعليمي المتدني؛ وصورة العربي المتشدد والمستعد للموت دفاعاً عن أفكاره، والمتمرد والوقح وغير المتوازن"[4].

وفق الجمعية الفرنسية للتحقيقات عبر الاستبيانات (SOFRES)، في عام ٢٠٠٣ ومن بين الشبان في الأعمار ١٥ إلى ٢٤ عاماً، يصرح ٧١ في المئة أنهم موافقون على العبارة

1 TF1, 19 février 1976, cité par Yvan Castaud, *L'Immigration et L'Opinion en France sous la Vème République*, Seuil, Paris, 2000, p. 302. Pour les sondages, *ibid.*, p. 300.

2 Cité *Ibid.*, p. 262.

3 *Ibid.*, p. 93.

4 *Ibid.*, p. 109.

القائلة: إن الشبان من أصول أجنبية هم أكثر عرضةً لعمليات تدقيق الهوية. وهو شعور أكثر قوةً لدى الشبان من أصل مغاربي (٨٢ في المئة). من جهة أخرى، يعتبر ٨٩ في المئة من الشبان أنّ العنصرية اليوم في فرنسا موجّهة بشكل أكبر نحو المغاربة – ويشير ٤٦ في المئة إلى الغجر، و٣٧ في المئة إلى السود، و١٠ في المئة إلى اليهود[١]. طبعاً هذا ليس إلا مقياساً غير مباشر، لكن جميع الدراسات في شأن أنواع التمييز في التشغيل أو الوصول إلى السكن تؤكد أن المغاربة والسود هم الأكثر استهدافاً.

يعزو العديد من المفكرين والصحفيين "العنصرية" إلى "الطبقات الاجتماعية الشعبية" التي تقترع بشكل كبير لصالح الجبهة الوطنية اليمينية المتطرفة. "الفقراء الملاعين"، يتهكّم أحد النقاد الهزليين، ليس أنهم لا يملكون المال فحسب، بل لأنهم عنصريون أيضاً... لكن في تحقيق حول تلقي المهاجرين وأطفالهم عداوة محيطهم صرّح أفراد من الكوادر أو من أعضاء المهن الحرة أنهم عانوا من تصرفات سلبية يعود سببها إلى أصولهم (١٥ في المئة) أو إلى أسمائهم (١٤ في المئة)، في حين راوحت هذه النسب عند العمال ما بين ١١ و٦ في المئة فقط[٢]...

اللامساواة في المدرسة

مسرح آخر تمارَس فيه حالات التمييز – وهو مصطلح أوصى المجلس الأعلى للاندماج في فرنسا، في تقريره لعام ٢٠٠٤، مُنع استخدامه لأنه يبث الشعور بالذنب في المجتمع الفرنسي! – هو ميدان التعليم. تؤكد دراسات عديدة تزايد الصعوبات التي تواجهها مدارس الجمهورية في شأن تقويم المظالم الاجتماعية. الدراسة الأولى التي أخذت بالحسبان الأصل "الإثني" للتلامذة طُبقت على ١٨٠٠٠ فتىً التحقوا بالمرحلة الإعدادية في أيلول/ سبتمبر من عام ١٩٨٩[٣]. أياً كان المعيار المعتمد في

1 *L'Etat de l'opinion 2003*, Seuil, Paris, 2003.

2 "Le vécu des attitudes intolérantes ou discriminatoires: des moqueries aux comportements racistes", *Etudes et Résultats* (Direction de la recherche, des études, de l'évaluation et des statistiques, ministère des Affaires sociales e de la Solidarité), n° 290, février 2004.

3 *Les élèves étrangers ou issus de l'immigration dans l'école et le collège français*, Ministère de l'Education nationale, de l'Enseignement supérieur et de la Recherche, Les dossiers d'*Education et formation*, avril 1996.

تحديد انتماء هؤلاء، إلى شريحة السكان الأجانب أو "المتحدرين من الهجرة"، "لم تكن المسيرة الدراسية لهؤلاء التلاميذ مكافئة في المستوى لما شهده زملاؤهم، إذ نادراً ما بلغوا الصف الثاني الإعدادي من دون إعادة دورة المراقبة، وبعد أربع سنوات من الدراس الإعدادية كانوا أقل عدداً في تلقي اقتراحٍ للتوجيه إلى الثانويات العامة والتقنية".

ويتابع واضعو التقرير قائلين: "لكن النجاح الأقل في المرحلة الإعدادية لا يعود إلى حقيقة الأصل الأجنبي أو التحدر من الهجرة بحد ذاته". ففي حالة اجتماعية وعائلية متساوية ينجح الأطفال الأجانب أو المتحدرون من الهجرة أفضل من أطفالٍ "فرنسيي الأرومة". إذ يحاولون أن يكونوا على قدر تطلعات آباءهم الذين يدفعونهم للاستمرار في الدراسة لفترات طويلة، مكرّسين جهدهم في مجال التعليم، كما في حالة موجات الهجرة المتتالية جميعها، للخلاص من حالتهم الاجتماعية. يُنبِّه المؤلفون في استخلاصاتهمإلى أنه "لدى تفسير صعوبات الأداء والمسيرة الدراسية، غالباً ما يكون الجزء الذي يحيل حصرياً على الأصل الأجنبي أو التحدّر من الهجرة محدوداً، لا بل غائباً تماماً [...]". من المؤسف أن نضطر إلى الإشارة إلى ذلك، ولكن إن كان جزء كبير من الطلاب "المسلمين" يُعانون من حالة فشل، فذلك لا يعود إلى ثقافتهم ولا إلى الإسلام، ولا إلى المدرسة أيضاً على أي حال، بل إلى الشروط الاجتماعية.

كما نعلم، بلغ تجمّع "المسلمين" في أحياء معينة حدّاً كبيراً، وتجاوزه في المدارس إلى حدّ أكبر، حيث تُساهم عوامل إضافية في هذا العزل، كما يشرح البروفسور جورج فلوزي[1] في دراسة أجراها على خمس دوائر للأكاديمية التعليمية في بوردو للسنة الدراسية ٢٠٠٠-٢٠٠١، تغطي مجمل الـ ١٤٤,٠٠٠ طالب الموزعين على ٣٣٣ مؤسسة تعليمية حكومية وخاصةً في الأكاديمية. تنطلق الدراسة من الاسم، وهو معيار يمكن الاعتراض عليه بأنه لا يأخذ في الحسبان بعض الحالات المعقدة (كأطفال الزيجات المختلطة مثلاً)، لكن الدراسة تسمح مع ذلك بالكشف عن اتجاهات رئيسة.

المشاهدة الأولى: يقوم الأهل بالالتفاف على خريطة التوزع المدرسي مستعينين بعلاقاتهم ومعرفتهم بالنظام المدرسي - بما في ذلك في الأوساط الاجتماعية

1 Georges Felouzis, "La ségrégation ethnique au collège et ses conséquences", *Revue française de sociologie*, Vol. 44, n° 3, juillet-septembre 2003.

المتواضعة نسبياً، ومن "الفرنسيين بالأرومة". لا يمكن لهذه العملية أن تتم بالطبع من دون علم الإدارة. نجد في بعض المؤسسات التعليمية، "حوالى طالب واحد غريب من بين كل اثنين [أي متحدر من الهجرة] في حين تخلو مؤسسات أخرى أو تكاد من هؤلاء الطلاب"؛ كما وتضم ١٠ في المئة من المؤسسات التعليمية ما نسبته ٤٠ في المئة من الطلاب المتحدرين من المغرب العربي ومن إفريقيا السوداء أو من تركيا، أي بما يتجاوز المتوسط الأكاديمي بثماني مرات.

ليس هذا العزل نتاج استراتيجيات تفادي الطبقات المتوسطة في المؤسسات التعليمية فحسب، بل هو أيضاً نتيجة لقرارات الإدارة التي تُجمّع أحياناً الطلاب "الأجانب" في صفوف معينة. في ما يلي مقارنة أُجريت بين مدرستين مهنيتين في مقاطعة واحدة، من شأنها تسليط الضوء أكثر على هذا الواقع[1]. ففي المدرسة الأولى نجد فروعاً عدة لشهادة الدراسة (BEP) تراوح ما بين الاختصاصات الأعلى مكانةً (التجميل) حيث تبلغ نسبة الطلاب المتحدرين من الهجرة ٣,٤ في المئة، والاختصاصات الأدنى مكانةً (والمعتمدة على تجهيزات بسيطة، وتتمثل في الخياطة خصوصاً) وتصل فيها نسبة الطلاب من المهاجرين إلى ٦٦,٧ في المئة. قُدِّمت عدة أسباب لتفسير هذا الفرق، كالقول إن البنات المغاربة لن يطلبن الفروع التجميلية (وهو افتراض خاطئ)، أو إننا لن نتمكن من تأمين دورات تدريبية لهن (مما يعني استباق التمييز في التشغيل)، أمّا الأساتذة الأكثر صراحةً (أو لاوعياً) فيعلنون وبوضوح رفضاً عنصرياً، كما تشهد على ذلك هذه الأقوال لإحدى المدرسات: "لا علاقة للقرآن بالمكياج! صحيح أنه كانت لدينا فتاة سوداء، لكن هذا لا ينطبق على المسلمين". لا يجب أن ندهش إذاً من العلاقات المتوترة والمحتدمة في المؤسسات التعليمية، ليس بين المعلمين والطلاب فحسب، بل بين "الفرنسي الأبيض" و"العربي" أيضاً.

في المقابل نجد مدرسة مهنية أخرى من المقاطعة نفسها تؤمّن مناخاً أكثر اتزاناً، رغم كونها في حالة أكثر صعوبة من سابقتها. الدراسة نفسها تشرح وضعها بالعوامل التالية: الغياب الكلّي للفروع ذات القيمة المتدنية كلياً كالخياطة، وتوزيع "إثني" أكثر عدلاً بين التوجّهات المختلفة، ورفض الإدارة إعطاء مكان بارز لفرع مهني

1 Lire Joëlle Perroton, "D'un lycée professionnel à l'autre", dans Lorcerie (dir.), *op. cit.*

واحد، ووجود شهادات دراسة ثانوية في كل فروع الدراسات المهنية، الأمر الذي يمنحها قيمة أكبر ويشجع الطلاب على متابعة دراستهم. ترى الباحثة جويل بيروتون أن الدراسة تؤكد على أن عملية الأَثْنَنَة في المؤسسات التعليمية لا ترتبط بالثقافة أو بطبيعة المهاجرين، بل بالسياسة العامة للمدرسة ولكل مؤسسة تعليمية...

يترك تجمّع المهاجرين آثاراً مهمة في كل الفاعلين، لاسيما المعلمين والطلاب، فيميلون إلى عيش مشكلات المدرسة من خلال شبكة "إثنية" أو "جماعاتية". كيف لا وفي بعض المؤسسات التعليمية في الضواحي الباريسية يكون ٨٠ في المئة من الطلاب "مسلمين" ولديهم شعور - مؤكد - بأنهم تمّ عزلهم فيها عن سابق تصميم؟ فيقبلون بهذه الهوية، هم أيضاً، بطواعية ويفخرون بها - كحال اليهودي في شيكاغو الذي رفضه المجتمع، فعاد إلى الغيتو مصمماً هذه المرة وبقوة على تشدده. لكن هذه النظرة "الإثنية"، حتى وإن اكتسبت مشروعية معينة، فهي تبقى مدعاة للرفض طالما أنها تتسبّب بنقل مشهد المجابهة من الفضاء الاجتماعي إلى مجال الهويات. كما يمكن التغلب عليها بنجاعة، وتشهد على ذلك تجارب عدد من المؤسسات التعليمية القائمة في المناطق التي نَصِفُها بالهشة.

عرق مجرم بالوراثة

تعود العنصرية في بعض إدارات الشرطة إلى زمن بعيد، إلى حرب الجزائر على أقل تقدير. أجرت رابطة حقوق الإنسان ونقابة القضاة تحقيقاً حول سلوكيات الشرطة في ثلاث قضايا حصلت بين تشرين الثاني/ نوفمبر وكانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠١ في الضواحي الباريسية، وذلك على الرغم من تحفظ السلطات الشرطية والقضائية. كانت النتائج مخزية. حيث نشهد إفراطاً في عمليات تدقيق الهوية التي يجب أن تكون عادةً مؤطرة قانونياً: "غالباً ما يتولد لدينا الانطباع أنه يتم تناول ووصم جماعة كاملة "ككتلة واحدة". كأن تتحدث مفوضية شرطة في ضاحية ما عن "سكان مجرمين بالوراثة" أو حتى عن "عرق مجرم بالوراثة"، مشيرةً إلى ضاحيتين محددتين بالاسم باعتبارهما "ضواحي مجرمة بالوراثة". كأننا نعود إلى مصطلح "الطبقات الخطرة"

التي دانها الأيديولوجيون المحافظون في القرن التاسع عشر. [...] يعيش الشبان تدقيقات الهوية هذه كظلم، فهي تستهدفهم كما لو كانوا جانحين بسبب موقع سكنهم وأصلهم ليس إلاّ. هذه التدقيقات هي ذاتها التي تُشجّع بعض الجنح، إذ يقوم بعض الشبان بإهانة السلطات وبأفعال تمرد في مواجهة حالة تدقيق أو تفتيش غير قانونية. هذه الممارسات، بدلاً من إزالتها للجنوح، تصعدّه! ويؤكد سكان الحي، ممن هم ليسوا بالضرورة أول المستهدَفين بهذه التدقيقات، على إجحافها وخاصيتها التمييزية. ويخشون بجدية من أن يصبحوا هم أيضاً من ضحاياها. كما يخشون مما سيحدث عندما يكفّ الشبان عن تحمّل الخضوع لها، ويؤكدون أنهم كانوا يعيشون بشكل أفضل قبل أن تتزايد تدقيقات الهوية. حتى أن بعض أهالي هذه الأحياء ممن يعيشون بشكل سيئ الحضور الصاخب وغير اللبق للشبان ليسوا راضين منذ التدخل الفظّ لقوى الشرطة"[1].

يحمل الشبان الكره نحو الشرطة بشكل عام، وبشكل خاص جداً نحو وحدة التدخل ضد الجريمة (BAC) التي تخلق عملياتها التي تتسم باستخدام مفرط للقوة جوّاً انفجارياً. في الضاحية المصنَّفة كمنطقة مدينية ذات أولوية (ZUP) حيث مكان عملهما، دهش كلٌ من بو وبيالو من ملاحظة أن أغلبية الشبان، بمن في ذلك أولئك الذين ينالون الترقيات، يتشاركون هذا النوع من الإحساس ويندِدون باستفزازات وحدة التدخل هذه: "بندقية نارية على طرف النوافذ المفتوحة للسيارة، الإصبع الوسطى موجهة إليهم في استهانة، تدقيقات في الهوية متكررة واعتباطية، اعتقالات عنيفة، الضرب المُبرح داخل عربة الشرطة في الطريق إلى قسم الشرطة، إلخ"[2].

القصة التي يرويها موريس راسفوس عن شاب مغاربي، يوسف كايف، يسكن في منطقة فال فورييه في الضاحية الباريسية مانت لاجولي، والذي "تمّ قنصه كحمامة" في ٩ حزيران/ يونيو عام ١٩٩١، تُلخَص الحالة جيداً، وإن ازدادت عتمةً منذ ذلك الحين. بُرّئ الشرطي القاتل بعد سنتين من الحادثة. لكن الأمر لم يقف عند هذا الحد: "كان لا بد من إذلال الأقرباء المكلومين. عند النطق بالحكم، انتشرت

١ يمكن الاطلاع على التقرير الصادر عن هذا التحقيق على الرابط التالي:
www.syndicat-magistrature.org/article/252.html.

2 Beaud, Pialoux, *op. cit.*, pp. 375-377.

الشرطة في فيرساي، المكان الذي حُكِمت فيه القضية. كانوا يصيحون بالنصر داخل سياراتهم، كما لو أنهم في سباق لرعاة البقر مع دويّ صفارات الإنذار. كان سلوكاً شائناً ومستفزّاً، يُولِّد الحقد ويفسح المجال أمام احتمال ردٍّ ما من جهة الشبان. [...] في المساء، وفي حي فال فورييه، قام بعض عناصر الشرطة من وحدة التدخل ضد الجرائم (BAC) بالدوران في شوارع المدينة والاعتداء لفظياً على أصدقاء الضحية بطريقة خسيسة: "انقلوا تحياتنا إلى يوسف!" في حين كان آخرون يطلقون الصيحات الجماعية: 'انتصرنا، انتصرنا!'"[١].

عام ٢٠٠٣، ازداد عدد حوادث العنف الممارَس من أفراد الشرطة في فرنسا، وذلك للسنة السادسة على التوالي وفق إحصاءات وزارة الداخلية التي هي أبعد ما تكون عن تقدير حجم مجمل الحوادث[٢]. هذه الزيادة هي نتاج "المنعطف الأمني" الذي أيدته التشكيلات السياسية مجتمعةً، من اليمين ومن اليسار معاً، وزادت من حدته سياسة نيكولا ساركوزي في وزارة الداخلية عبر دعمه وحدات التدخل ضد الجريمة ومنطقه القائم على الأرقام[٣].

مازالت الذاكرة الكولونيالية حاضرة لدى بعض عناصر الشرطة، لدى ذلك المفوّض مثلاً الذي قال لشاب: "يجب أن تفهم أننا لسنا في أفريقيا، فهنا توجد قواعد. [...] لقد خسرنا أراضٍ وينبغي علينا غزوها من جديد"[٤]. غزو استعماري جديد؟ باستهدافهم الشبان المغاربة واعتبار بعض الأحياء مناطق خارج القانون، ساهم بعض عناصر الشرطة في ازدياد الحقد، إلى حدّ نزع الشرعية عن عمليات تدخل مشروعة في أساسها. إذ يوجد في هذه الأحياء زعماء عصابات وتجارات غير قانونية تُفسد حياة السكان، وعلى الجمهورية محاربتها. لكنها لن تقوم بهذه المهمة كما يجب إلا بمقدار ما تتمكن من ضمان فرص العمل للشباب وضمان

1 Maurice Rajsfus, *La Police et la Peine de mort*, L'Esprit frappeur, Paris, 2002, p. 98.

2 *Le Monde*, 28 janvier 2004.

3 Sur le bilan en matière de droits de la personne de l'année 2003, *annus horribilis*, lire Ligue des droits de l'homme, *L'Etat des droits de l'homme en France*, La Découverte, Paris, 2004.

4 Sophie Body-Gendrot, Catherine Withol de Wenden, *Police et discriminations raciales. Le tabou français*, L'Atelier, Paris, 2003, 51.

عدم وقوعهم ضحية التميز والاستفزازات الدائمة[1]. في مانت لاجولي، ظهيرة ٢٧ نيسان/ أبريل عام ٢٠٠٤، وفي حين كان من المقرر انعقاد لقاء تضامني مع الشعب الفلسطيني بحضور ليلى شهيد، المفوضة العامة لفلسطين، حاول رئيس البلدية منع انعقاده، وطافت سيارات الشرطة في المدينة بصفارات إنذار صاخبة وهراوات مرئية من النوافذ المفتوحة.

ومع ذلك يرى مالك بوتيه، رئيس سابق لجمعية مكافحة العنصرية SOS-Racisme وعضو قيادي في الحزب الاشتراكي حالياً، أنه "يجب [على الشرطة] أن تقوم بعملها من جديد. فالعدد الأكبر من التجاوزات ليس بسببها، فالأوغاد هم من يقتلون أكثر في الضواحي". إن العدو في نظره ليس هو "الشرطي صاحب الـ ٧٥٠٠ طلقة في الشهر، بل هم نُسخ لوبين في الضواحي، ونسخ الدكتاتوريين الذين قد يبيعون أخاهم من أجل بعض المال"[2]. خلال فترة العصيان المسلح لكومونة باريس عام ١٨٧١، دانَ سكان فرساي وأدولف تيير حثالة الأرض الممثلة بالمتمردين، ووصفوهم بـ"الأنذال". ردّ أعضاء الكومونة على هذا عبر أغنية كان قد كتبها ألكسيس بوفييه عام ١٨٦٥ ولحنها جوزيف دارسييه، وتقول:

إنه الإنسان ذو الوجه الشاحب
والجسد النحيل والعيون الغائرة
والساعد القوي واليد الحائرة
يخرج من المجهول
بروح ساخرة
من احتقارك ساخرة
إنهم الأنذال، وأنا واحد منهم.

على مالك بوتيه الذي هجر معسكر "الأنذال" أن يُعيد قراءة هذه الكلمات من جديد...

---

1 Sur le débat sur la sécurité en France, lire Philippe Robert, *L'Insécurité en France*, La Découverte, Paris, 2002.

2 *Le Monde*, 13 juin 2002.

انفضاض التحالف

منذ عقود وقدرة "الجيل الثاني" على الاندماج تتوقف على العرض الذي يقدمه المجتمع في مجالات التنمية الاجتماعية وتحسين شروط العيش والاعتراف بالحقوق. ومع ذلك لا يمكن أن نعزو مسؤولية التدهور الحالي إلى الدولة وحدها، بل يجب أيضاً أن نرى فيه إخفاق اليسار بكافة مكوناته، من الأحزاب السياسية إلى النقابات، في دمج هذه المجموعات السكانية ومساعدتها في الوصول إلى مواقع المسؤولية. يجب أن نتذكر دائماً أن إلحاق موجات الهجرة الإيطالية والبولونية بالأمة الفرنسية في النصف الأول من القرن العشرين تمَّ بفضل إتاحة فرص العمل بطبيعة الحال، لا سيما في المصانع (رأينا كيف تعطّلت آلة الإدماج هذه تحت تأثير عقود العمل محدودة الأجل واتساع رقعة العمل اليدوي)، لكنه تمّ أيضاً عبر مشاركة الوافدين في النضالات العمالية الكبيرة التي قادها بشكل خاص الحزب الشيوعي الفرنسي (PCF) والاتحاد العام للعمل (CGT). ارتكزت البلديات اليسارية على هذه الشريحة العمالية من السكان لتثبيت سلطتها. ما كانت التنظيمات اليسارية قد نجحت في تحقيقه في تلك المرحلة – في الوقت الذي كان فيه قسم من المسؤولين السياسيين ينددون أيضاً بـ"الأوغاد الأجانب" – لماذا لم تتمكن من القيام به في السبعينيات والثمانينيات؟

تسمح الدراسة التي أجراها أوليفييه ماسكليه على البلدية الشيوعية لمدينة جينفيلييه بالوصول إلى عناصر أولية للإجابة عن هذا السؤال. فهو يرى أن أبناء الضواحي "يجمعون بين عائقين اثنين، فهم ينتمون إلى الطبقات الشعبية وإلى طبقات الأعمار التي ترعرعت في ظرف اقتصادي غير مساعد نوعيّاً للعمال والموظفين" – وهي الطبقات التي كان من المفترض أن ينصبّ عليها جهد الحزب الشيوعي الفرنسي. ومع ذلك فإن كل شيء حدث كما لو أن هذا الحزب وممثليه المحليين تنصّلوا من ""بروليتاريا الضواحي" [الجديدة] هذه التي تتكون في جزء كبير منها من أبناء وبنات متحدرين من الهجرة الجزائرية والمغربية"[1].

لماذا لم تتمكن بلدية جينفيلييه من دمج كوادر الهجرة الجديدة – لا سيما ممن

1 Olivier Masclet, *La Gauche et les Cités. Enquête sur un rendez-vous manqué*, La Dispute, Paris, 2003, p. 296.

كانوا يشاركون في النضال الاجتماعي؟ هناك عدة أسباب. فقد انقادت إلى "الحذر من أبناء المهاجرين الجزائريين والمغاربة بسبب جميع التصورات الاجتماعية التي أفضت إلى تأطير هؤلاء الشبان داخل نظرة خاصة، وفي جعلهم فئة اجتماعية ذات وضع خاص. لم يتمكن المنتخبون اليساريون من الخروج عن هذه التصورات التي كانت تؤدي إلى خطر الإقصاء"[١].

من جهة أخرى، تبنّى المنتخبون القراءة الأمنية التي تجعل من كل شاب مهاجر جانحاً بالقوة، وهي قراءة ظهرت في زمن حوادث الشغب في ضاحية فو أن فالين في ٦ و٧ تشرين الأول/ أكتوبر عام ١٩٩٠، وكذلك في حوادث الشغب المتزامنة مع حرب الخليج (١٩٩٠-١٩٩١): "لا يمكننا أن نتخيل إلى أي درجة ساهم التناول الإعلامي لهذا النزاع في تقديم شبان الضواحي كمسلمين ومتشددين محتملين". من هنا أتى خوف المنتخَبين في جينفيلييه أمام كتلة الشبان الذين قد يتم "الاستحواذ" عليهم من المتشددين، وبالتالي رفض منحهم وسائل وإمكانات حضور أكبر.

كما ضلّت البلدية الشيوعية عن مسائل السكن، فوَصل بها الحد إلى النظر إلى الشبان المولودين والمترعرعين في المجتمع الفرنسي (ويحملون الجنسية الفرنسية) كـ"مهاجرين". وهذا ما يشرحه رئيس مكتب HLM (سكن بإيجار منخفض): "إذاً حالياً، من الذي تَعدُّه مهاجراً من بين الفرنسيين من أصول مغاربي، الشاب الفرنسي لكن الضارب للسمرة الذي ينظر إليه جيرانه كمهاجر لأنه ليس أبيض؟ حالياً، عندما تقول إن لديك نسبة كبيرة من المهاجرين، على ماذا تعتمد؟ الرقم، أم الجنسية، أم اللون؟ إننا أمام حالة تعسة على أي حال. أنا لا أشكك بكونهم فرنسيين تماماً، لكن في ما يخصّ المفعول... عندما يكون هناك عنصرية مضمرة، فإنك تشمل السيد محمد فلان حتى وإن كان يتكلم الفرنسية مثلي ومثلك ومعه دبلوم بالحقوق، فالشاب لديه سحنة عربية، وهنا نقول: "نعم، يوجد كثيراً منهم..." إن مشكلة الفرنسيين من أصول مغاربية هي أنهم واضحون للعيان، وواضحون بشدة من خلال ملامحهم. أؤكد لك أننا ننتبه إلى كل ذلك، ونحسب حساب الجميع. لكن من المؤكد أنك إن

١ هذا الاقتباس وما يليه مأخوذ، ما لم يتم ذكر خلاف ذلك، من تحقيق لأوليفييه ماسكلييه بعنوان "اليسار والضواحي" الذي يمكن الاطلاع عليه على الموقع التالي: islamlaicite.org.

لم تنتبه إلى من تعطي السكن، فقد تصنع قفص درج له ملمح عربي..." وبعيداً من الميكروفون، اعترف موظف في هذا المكتب أن الأسر من أصل مغاربي "تُدرَج في خانة أسر المهاجرين، وبالتالي فإن الشقق التي تُعطى إليهم هي الشقق التي تُخليها الأسر المهاجرة"[1]. في خاتمة هذا الكتاب يتساءل أوليفييه ماسكليه إن لم يكن إبعاد الحزب الشيوعي الفرنسي عن اللعبة السياسية قد حدث بسبب "نأيه عمّن يشكل القاعدة الاجتماعية والانتخابية لـ'أحياء الضواحي'".

"أحياء الضواحي"؛ اكتسب هذا المصطلح دلالة سلبية وأصبح استخدامه يترافق مع وصم ساكنيه، لا سيما الشبان. لطالما دانت البرجوازية على طول التاريخ هذه الطبقات الخطرة التي تخلط في نظرها بين الجنوح والثورة. لكن هذا الالتباس لم يتسلل إلى اليسار إلا مؤخراً. كما يكتب في هذا الصدد بيير تيفانيان، المدرس وصاحب الموقع الالكتروني lmsi.net (وهي الأحرف الأولى من العبارة الفرنسية: الكلمات مهمة جداً): "النتيجة الأساس والأكثر خطورةً على المستوى الرمزي هي التراجع الهائل في تمثيل الطبقات الاجتماعية الشعبية. فعلياً، إنّ ما نصمه اليوم من خلال الوصف "غيتو"، من اليمين البرلماني وحتى اليسار واليسار المتطرف، هو ما كان يُعطيه الحزب الشيوعي قيمة من خلال اسم "الحصن". ثمة في الضواحي مخزون هائل قلّما يتم الانتباه إليه، ثمة دينامية من أشكال التعاضد والحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية تنشأ كل يومٍ في ظل اللامبالاة العامة للمنتخَبين ولوسائل الاعلام الكبرى. من المهم للغاية أن نذكّر بذلك، إذ إن أصحاب النيات الحسنة يحاولون، في أغلب الأحيان، الدفاع عن "شبان الضواحي" باختزالهم إلى موقع الضحية. إذا ما وضعنا العنف جانباً، فسيتفقون داخل هذا السياق مع خصومهم من أصحاب النظرة الأمنية بأنه في هذه الأحياء 'لا يوجد شيء'"[2]. فعلياً، لا يمكن اختزال الأحياء "الفقيرة" – فالأمر يتعلق بالفقراء – إلى العنف والاتجار بالمخدرات، فهي تعيش أشكالاً متعددة من التنظيمات التشاركية والسياسية، كما تسجل تجارباً فردية من الخطأ إهمالها[3].

غالباً ما يكون تقدير الشباب لـ"أحيائهم" أكثر إيجابيةً مما يمكن أن نتخيل. وتطلعاتهم

1 Masclet, *op. cit.*, pp. 74–75.

2 Pierre Tévanien, *Le Ministère de la peur*, L'Esprit frappeur, Paris, 2003, pp. 56–57.

3 Sur Asnières, par exemple, lire Kokoreff, *op. cit.*

لا تدفع بهم إلى هجر المكان الذي ترعرعوا فيه وحيث يُقبلون وتستمر عائلاتهم بالإقامة، لا بل هي تدفعهم إلى تجاوز الصعوبات، وخاصةً من خلال حيازة شقة مستقلة. فهم مطمئنون بانتمائهم إلى "مكان يرمز إلى الاختلاط الاجتماعي بين الأجيال والأعراق"[1].

ما انفضَّ مع هذا الجيل من المهاجرين كما مع الطبقات الشعبية عموماً هو هذا التحالف التاريخي بين المثقفين والعمال[2]، في حين كان من المفترض أن تعمل الحالة الجديدة - خاصةً مع الوضع الجديد غير المستقر لوظائف المثقفين - على استمراره. إن هلاك الحزب الشيوعي - الذي يعود في جزء منه إلى فشل "الاشتراكية الواقعية" - وتحول الحزب الاشتراكي إلى حزب للفئات الاجتماعية المتوسطة تاركاً الأشخاص المهمّشين اجتماعياً يصارعون قدرهم، كل هذا عزز من الارتباك وهيّأ الشروط لحدوث انقسام بين العمال والموظفين، كما بين "الفرنسيين" و"المهاجرين".

إن عجز اليسار الذي استلم السلطة عام ١٩٨١ عن الاستجابة إلى تطلعات الشبان المهاجرين - كإنكار حق الاقتراع المحلي على آبائهم، ورفض إلحاقهم بالمؤسسات السياسية التشاركية - فضلاً عن انضمامه لسياسة ليبرالية تَعِدُ بمظالم إضافية كان الفرنسيون من أصل مغاربي أول ضحاياها، يفسّر رفض عدد من "المسلمين" له. كما أن استعادة بعض القادة الاشتراكيين للحركة التي ولدت من المسيرة من أجل المساواة[3] عام ١٩٨٣، واستخدامهم إياها كأداة لتحقيق شخصية سياسية، كان من شأنه زيادة حدة شكوكهم. الأمر الذي يسمح لنا بفهم السبب وراء الصعوبة التي تواجهها حركة "لا عاهرات ولا خاضعات"[4] - التي تستفيد من دعم إعلامي وسياسي غير مسبوق مقارنةً بالجمعيات الأخرى منذ ١٩٦٨ - في التوطّن في الضواحي، ولا تغطّي مساهمات أعضائها أكثر من ١,٢ في المئة فقط من ميزانيتها لعام ٢٠٠٤.

يقودنا هذه الإخفاق إلى الإسلام وإلى "عودته" بين الشباب. لسنا في الحقيقة أمام

1 FASDIL, *op. cit.*, p. 231.

2 Beaud, Pialoux, *op. cit.*, p. 385.

٣ مسيرة من أجل المساواة وضد العنصرية، أو، كما سمتها وسائل الإعلام الفرنسية، مسيرة الفرنسيين من أصل مغاربي، وهي المسيرة الوطنية الأولى من نوعها في فرنسا. (م)

٤ NPNS، أو "لا عاهرات ولا خاضعات"، هي حركة نسوية فرنسية أسستها فاضلة عمارة عام ٢٠٠٣ ولقيت صدىً هائلاً لدى الرأي العام الفرنسي. هدفها الرئيس الكفاح ضد جميع أشكال العنف الممارس ضد النساء. (م)

عودة على الإطلاق، لأن الشبان يرفضون إسلام آبائهم التقليدي، لكونهم أكثر تعلماً منهم وأكثر وصولاً إلى الأدبيات الإسلامية الواسعة. إنهم يبتكرون أشكالاً جديدة من الممارسة والاعتقاد. يلاحظ فرهاد خسروخافار في كتابه **إسلام الشبان** أن هذا الصعود للإسلام يتموضع "في مجتمع يُقصي الخصوصية من الفضاء العام – باسم النزعة الشمولية – لكنه في الوقت ذاته، وبعنصرية لا تخجل من الإعلان عن نفسها صراحةً، يُعامل الشبان من أصل أجنبي كأفراد مختلفين، لا بل وينظر إليهم على أنهم من مستوى أدنى. [...] إن جزءاً من مسؤولية تحدي إسلام الشبان الذين يخرقون ضوابط الأماكن العامة تقع على حالة القولبة التي تعرِّفهم كأفراد مختلفين، وهي حالة فرضها المجتمع أولاً ثمّ قاموا بدورهم بالمطالبة بها وبمفاقمتها عبر اللجوء إلى المجال الديني بشكل استفزازي". وبعد إدراكهم العداء المحيط بهم "بات [الشبان] يرفضون ضياع هويتهم الإسلامية مقابل هوية فرنسية لا يعترف لهم بها الفرنسيون أنفسهم"[1].

بشكل أعمّ، يمكن أن تكون الإسلاموية مصدر جذبٍ لمسلمي أوروبا، وبالنسبة إلى البعض، حتى في نسختها الأشد "تطرّفاً" التي تتأتى "قوتها الأساس [...] من رغبتها في تقديم شكل سياسي لمفهوم الأمة، أي مجتمع للمسلمين كافة على اختلاف لغاتهم وإثنياتهم وأصولهم. فهي تسمح بتجاوز الانقسامات التقليدية بين المسلمين. لكن، وبشكل خاص، وبما أنها تحمل خطاباً شمولياً موجهاً نحو شريحة سكانية منفصلة عن جذورها وتجد صعوبة في تحديد هويتها داخل عملية الاندماج، فبمقدورها أن تقدِّم هوية بديلة تتعدى المرجعيات القومية والإثنية والعرقية. وهي هوية عالمية، تنسجم والصيرورة العابرة للقوميات التي يعرض لها العالم الحديث، والمتمثلة في الهجرات العالمية والأسفار وتوحيد شكل أنماط العيش، وفي الحضور الطاغي لوسائل الإعلام التي تضع الجميع في وقتٍ عالميٍّ واحد"[2].

بالمقابل، يُغذّي هذا الضمان الجديد رفضاً أكثر صرامةً من المجتمع الفرنسي. فتأخذ فكرة التهديد شكلاً، ويغدو تهديداً لقيمة بالغة التجذر، وهي العلمانية التي يجب علينا الوقوف عندها لبعض الوقت للتذكير بتاريخها.

1 Khosrokhavar, *L'Islam des jeunes, op. cit.*, pp. 13 et 71-72.

2 Roy, *Généalogie de l'islamisme, op. cit.*, p. 24.

الفصل الخامس

لمحة موجزة عن العلمانية

"بالتصويت عليه [على مشروع قرار فصل الكنيسة عن الدولة]، ستُعيدون الدولة إلى تقدير منصف لدورها ولوظيفتها: ستعيدون الجمهورية إلى تراثها الثوري وستكونون قد منحتم الكنيسة ما يحق لها أن تطالب به فحسب، أي: الحرية التامة في تنظيم نفسها، وفي الحياة وفي التطور تبعاً لقواعدها ولوسائلها الخاصة، من دون أي إلزام آخر ما عدا احترام القوانين والمصلحة العامة."

Aristide Briand, rapport sur le projet de loi de séparation des Eglises et de l'Etat, 4 mars 1905.

"في حين، بعد شهرين، سيحتفل البلد بالذكرى السنوية لإدراج العلمانية في الدستور الفرنسي (٩ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٠٥) الذي يحظر بشكل خاص إشهار الرموز الدينية داخل المدرسة، ستَعقد لجنتان رئاسيتان بالتوازي – لجنة برئاسة برنار ستازي بمبادرة من جاك شيراك، والبعثة البرلمانية التي شكّلها جان لوي دوبريه – جلسات استماع مهمتها إغناء تصورها لـ'تطبيق مبدأ العلمانية في الجمهورية'"[1]، على هذا النحو قامت صحيفة يومية باريسية في بداية تشرين الأول/ أكتوبر من عام ٢٠٠٣

1 *L'Humanité*, 9 octobre 2003.

بتقديم النقاشات التي تقسّم الرأي العام، فارتكبت رقماً قياسياً من الأخطاء: ثلاثة أخطاء في خمسة أسطر. أولاً، ليس ثمة ذكر للعلمانية في نص قانون ١٩٠٥؛ ثانياً، لم يتم إدراجها في الدستور الفرنسي إلا عام ١٩٤٦؛ ثالثاً، لا وجود بعد لقانون يحظر ارتداء الرموز الدينية في المدرسة.

ستطول القائمة إن أردنا ذكر مقتطفات الأخطاء والتخمينات والأكاذيب التي وصمت السجال الذي دار في عام ٢٠٠٣. في بلد يدّعي فيه الكل تقريباً العلمانية، لا يوجد إلا كتاب تاريخي واحد عنيَ على وجه الخصوص بموضوع فصل الكنيسة عن الدولة وهو لجان ماري مايور، ويعود تاريخه إلى... ١٩٦٦[1]. الدراسة الأكثر تعمّقاً في الموضوع التي تتحدث خصوصاً عن الاستراتيجية الأوروبية للفاتيكان كتبها البريطاني موريس لاركان[2] عام ١٩٧٤. ينبغي الانتظار حتى عام ٢٠٠٥ لنرى تناولاً واسعاً لهذا الموضوع.

لِمَ الدهشة إذاً من هذا الاستخدام الشائع والمغلوط لمفهوم العلمانية؟ عندما يقول وزير الداخلية الفرنسية إنّ على النساء الظهور في صور الهوية برؤوس مكشوفة، فهو يطرح مشكلة تخص المصلحة العامة، لا العلمانية... وعندما نتحدث عن الاختلاط في المدارس، فالأمر يتعلق بالمساواة بين الصبيان والبنات، لا بالعلمانية – فقد رضيت المدرسة العلمانية تماماً حتى نهاية الستينيات بالفصل بين الجنسين، كما رضيت الجمهورية العلمانية على مدى عقود بمنع حق الاقتراع عن النساء... وماذا عن هذه الصحيفة اليومية المسائية التي عنونت بحجم صفحة كاملة: "تشويهات متعددة تطال مبدأ العلمانية في الملاعب"[3] (ملاعب الرياضة)؛ ما الرابط بين كرة القدم أو سباق الجري والأديان؟

توجد في فرنسا "ذهنية علمانية" على حدّ تعبير جان بوسينيسك، العضو القديم

1 Jean-Marie Mayeur, *La Séparation des Eglises et de l'Etat*, Les Editions ouvrières, Paris, 1991 (1ère éd. 1966).

من المتوقع أن نرى إصداراً جديداً لهذا الكتاب عن منشورات لاتوليية (l'Atelier) في نهاية العام ٢٠٠٤.

2 Maurice Larkin, *Church and State after the Dreyfus Affair. The Separation Issue in France*, Macmillan, Londres, 1974.

3 *Le Monde*, 20 décembre 2003.

في الاتحاد العقلاني[1] وصاحب تقديم فذّ للنصوص الرسمية التي أسّست للعلمانية[2]، ويقول إنها "ذهنية ملتبسة لكنها مسيطرة لدى الأغلبية العظمى من الفرنسيين التي تعتبر نفسها متعلقة بالعلمانية بإخلاص لكنها تُعطي لهذه الكلمة دلالات تختلف أحياناً عن النصوص التأسيسية أو الممارسة السياسية؛ إذ، عملياً، قليل من الناس قرأ النصوص". ويختتم متهكّماً: "في ما مضى كنّا نجري اختبارات للضحك على بعض الطلاب الجدد في صفوف معينة، كان هناك موضوع بحثي يتكرر غالباً: 'الميتافيزيقا والدراجة'. كنّا نضحك، لكن هل هو أكثر غرابةً من 'حوض السباحة والعلمانية'؟"[3]

تُضاف إلى هذا الخلط صعوبةٌ ساهمت في تشويش النقاش. كيف يمكن أن نشرح المواقف المتناقضة جداً بخصوص القانون حول الحجاب التي يتبناها العديد من المنظمات والشخصيات المرموقة من المدافعين عن العلمانية؟ يعكس هذا الانشقاق الداخلي الفلسفات المختلفة للعلمانية التي تتواجه منذ قرنين على الأقل، كما يعكس التصورات المختلفة للمساواة بين الجنسين أو للمسألة الكولونيالية.

يُعدّ كوندورسيه المنظّر الفعلي للفصل بين الكنيسة والدولة خلال الثورة الفرنسية. وفقاً لبنوا ميلي، الذي كتب أطروحة متميزة عن العلاقات بين المدرسة والكنائس في أوروبا، "يُعارض كوندورسيه فكرة ضرورة مراقبة الدولة للكنيسة التي أيّدها أغلبية الكتّاب السياسيين في عصر الأنوار". خلافاً للكثيرين، بما في ذلك فولتير، أنكر كوندورسيه على الدين كل نفعية أخلاقية. بالمقابل فهو يرفض "الدعوة المُجمع عليها ثوريّاً إلى تجنيد المدارس الجمهورية باسم الخلاص الوطني المشترك" الذي لاقى صدىً كبيراً بين الثوريين. يعتقد كوندورسيه أن على المدرسة أن تخرج عن مراقبة الكنائس، وكذلك عن مراقبة الدولة.

ظهر موضوع شقاقي آخر منذ ذلك العصر وطال المعسكر الجمهوري أولاً، ثم لاحقاً المعسكر الاشتراكي. فعلى الرغم من كونه خصماً عنيداً للتعصب، يلاحظ

١ Union Rationaliste: جمعية فرنسية أسسها على نحو خاص الفيزيائي بول لانجفان عام ١٩٣٠، وتنادي بدور العقل في النقاشات الفكرية والعامة أمام الانحرافات غير العقلانية. (م)

2 Jean Boussinesq, *La Laïcité française*, Seuil, Paris, 1994.

٣ هذه الاقتباسات مأخوذة من مداخلة جان بوسينيسك في المؤتمر الذي انعقد بتاريخ ١٣ حزيران/يونيو ٢٠٠٣ والذي نظمته لجنة "الإسلام والعلمانية". انظر الموقع الإلكتروني: islamlaicité.org

بينوا ميلي أن كوندورسيه "لا يجعل، مثل فولتير، من الدنيء[١] المصدر الأول والوحيد تقريباً لبؤس البشر. فأعداء الحرية ليسوا في الأديار وقصور الأساقفة فحسب، فالشر أشدّ عموميةً، والظلم الذي يجب إدانته أكثر كونيةً. يختزل كوندورسيه ذلك بكلمة: الاستبداد، أي السلطة التعسفية لبعض الناس على بعضهم الآخر. [...] إن عداء كوندورسيه لرجال الدين يعود لتخليدهم سلطة فئة من الناس على سلوك وأفكار أشباههم أكثر منه لنشرهم أفكاراً عبثية أو رجعية أخلاقياً، وهو بذلك يغيّر مجال النقد الموجّه ضد الكهنوت من الفضاء الأيديولوجي إلى الفضاء الاجتماعي"[٢].

يجابه اليسار الاشتراكي مشكلة الدين منذ أواسط القرن التاسع عشر. رفض كارل ماركس أن يشكّل الإلحاد شرطاً للانضمام إلى الأممية أو إلى أحد فروعها (١٨٦٨)، ثم وفي عام ١٨٧٤ انتقد فريدريك إنغلز أولئك الذين "يزعمون تحويل الناس إلى ملحدين بأمر من المفتي". وتقول عبارة شهيرة لأحد نصوص ماركس، نقد برنامج غوتا (١٨٧٥)، إن "لكل واحد الحق بإرضاء حاجاته الدينية والجسدية من دون أن تحشر الشرطة أنفها". سيُكمل لينين هذه الطروحات في مقالات عديدة[٣]. مثل ماركس وإنغلز، كان لينين حساساً أيضاً تجاه جانب "الإلهاء" الذي قد يتّخذه الصراع ضد للدين. بالنسبة إليه، تأتي وحدة العمال في المقام الأول، مهما كانت معتقداتهم. سنرى كيف تترك هذه الأولوية المعطاة لـ"المسألة الاجتماعية" أثراً في خيار جوريس والاشتراكيين الفرنسيين عام ١٩٠٥. في مواجهة هذا التيار، أكّد جزء من اليسار نزعته المبدئية المعادية للكهنوتية، ونادى بالإلحاد الفاعل وحلم بهدم الكنيسة.

عن المعاهدة البابوية

"الفصل؟ لستَ جاداً. يحتاج هذا الأمر إلى عشرين عاماً أخرى"، باريس، ربيع عام

١ الخرافة، اللاتسامح.

2 Benoît Mély, *La Question de la Séparation des Eglises et de l'Ecole dans quelques pays européens (Allemagne, France, Grande-Bretagne, Italie) (1789-1914)*, thèse soutenue en 2003 à l'université Paris V-René Descartes, sous la direction de Claude Lelièvre, pp. 122 et 123.

٣ انظر مثلاً:
"Socialisme et Religion" (mai 1909), dans *Lénine et la religion*, éditions sociales, Paris, 1949.

١٩٠٣. كان مجلس النواب قد انتخب مؤخراً لجنة كُلِّفت بتقديم اقتراح حول فصل الكنيسة عن الدولة. لكن إيميل كومب، رئيس المجلس، لم يُخفِ شكوكه. ففي ظل الجمهورية الثالثة، أليست اللجنة هي الوسيلة الأكثر نجاعةً لدفن المشكلات؟ بعد عامين، في ٩ كانون الأول/ ديسمبر عام ١٩٠٥، أُقرّ قانون الفصل. بعد قرن من هذا التاريخ نُسيت الشروط التي رافقت تبنّي هذا القانون، كما نُسي التاريخ الطويل الذي صاغ العلاقات بين الفاتيكان والدولة الفرنسية.

تحدّد المعاهدة البابوية (Concordat)، الموقعة بين البابا وفرنسا في ١٥ تموز/ يوليو ١٨٠١ بدفعٍ من القنصل الأول بونابرت، العلاقات بين الكنيسة الكاثوليكية الموحّدة تحت سلطة البابا – كانت الكنيسة الدستورية التي وُلِدت من الثورة الفرنسية قد حُلَّت – والجمهورية. يقول النص: "تعترف حكومة الجمهورية أن الديانة الكاثوليكية الرسولية الرومانية هي ديانة الأغلبية العظمى من المواطنين الفرنسيين". شكّل هذ الصوغ تقدماً كبيراً وافق عليه البابا، وتمثَّل بأن الكاثوليكية ما عادت دينَ دولة. خلال النقاش الدائر حول الفصل عام ١٩٠٥، شرح القس غايرو الذي كان يأمل الشروع بمفاوضات جديدة مع الكرسي الرسولي، أمام مجلس النواب ضرورة "الوحدة بين المجتمع المدني والمجتمع الديني"، وانتقد المعاهدة البابوية "التي اعترفت بالكنيسة ليس كديانة حقّة – وهي كذلك في نظرنا – وإنما كمجرّد ديانة لأغلبية الفرنسيين".

من جهة أخرى، تُعلن الفقرة الثانية عشرة من المعاهدة أن "جميع الكنائس المطرانية والكاتدرائية والرعوية وغيرها، غير المُستَملكة، والضرورية للعبادة، ستُوضع تحت تصرف الأساقفة". وتنصّ الفقرة التالية أن البابا يوافق على "ألا يُربك [هو أو أيٌّ من خلفائه] بأي طريقة الشارين للممتلكات الكنسية المستملكة" – وبالتالي، إن بيع الممتلكات الوطنية التي تعود إلى الكنيسة بعد ثورة ١٧٨٩ لا يمكن الطعن فيه. بالمقابل، ووفق الفقرة الرابعة عشرة، تتعهد الحكومة بضمان "معاملة لائقة للأساقفة والكهنة". على هذا النحو وُلِدت "ميزانية الديانات".

لم تُقرّ المعاهدة البابوية إلا في ٨ نيسان/ أبريل ١٨٠٢. وفي هذه الأثناء أوعز

بونابرت إلى مستشاره جان إتيين بورتاليس أن يكتب الفقرات الناظمة[1]، وعددها ٧٧، والتي أُصدرت من دون استشارة البابا. أنشأت فرنسا نظاماً فعالاً جداً في المراقبة البوليسية للكنيسة الكاثوليكية وللديانات المعترف بها بشكل عام. لذلك لا يمكن لأي مجمع كاثوليكي محلي في فرنسا أن ينعقد إلا بموافقة الحكومة (لم ينعقد الاجتماع الأول إلا عام... ١٩٠٦). كما يجب على الأساقفة الإقامة في أبرشياتهم وألا يغادروها إلا بموافقة القنصل الأول. ويمنع أيضاً إنشاء أبرشيات ووظائف جديدة. وتنصّ الفقرة ٣٩ على أنه لا يوجد إلا "ليتورجية واحدة وتعاليم دينية واحدة في كافة الكنائس الكاثوليكية الفرنسية" (مع العلم أن هذه الفقرة لم يتم التقيد بها).

على الرغم من صعوبة معرفة العلاقة بين بونابرت والكاثوليكية - هل كان مؤمناً حقاً؟ - إلا أنه ولا ريب كان يشارك مستشاره بورتاليس التقويم التالي: "المؤسسات الدينية هي [...] الأكثر فاعليةً في التخفيف من وطأة غياب التوزيع العادل للثروة، وبمقدورها وحدها أن تجعل الأخطار والمظالم المتعلقة بحالة المجتمع مُحتملة"[2]. يرى فيه أفيون الشعوب نوعاً ما...

شرح جوليان دو نارفون، المؤرخ الكاثوليكي الليبيرالي، أنه وفي أثناء النقاش حول موضوع الفصل، كرّست المعاهدة البابوية خضوع الكنيسة في فرنسا إلى وصاية مزدوجة، وصاية الدولة ووصاية الفاتيكان: "المعاهدة البابوية [...] بدلاً من أن تنتزع الحريات من الكنيسة الغاليكانية [وهي الكنيسة الفرنسية التي كان يُنظر إليها على أنها تتمتع ببعض الاستقلالية إزاء الفاتيكان]، منحتها الخلاص. المعاهدة هي بلا شك تأسيس للكهنوت، قامت به كلتا السلطتين: الحكومة الفرنسية والبابا، وذلك بدلاً من أن يكون من دون البابا وضد البابا. بالتالي، جاء هذا حبرياً، بدلاً من أن يكون انشقاقياً، وأعطى إلى الحبر الأعظم الكثير من الحقوق التي لم تكن الكنيسة الغاليكانية تعترف له بها [...]""[3].

فعلياً، أنهت المعاهدة البابوية تقليداً غاليكانياً طويلاً لكنيسة مستقلة عن روما،

---

١ انظر:

Jean-Luc Chartier, *Portalis, père du code civil*, Fayard, Paris, 2004

2 Cité par Jean Baubérot, *Vers un nouveau pacte laïque?*, Seuil, Paris, 1990, p. 40.

3 Julien de Narfon, *Vers l'Eglise libre*, Dujarric, Paris, 1906, pp. 167-168.

لكنها أبقت على الوصاية القديمة للدولة. فمنذ عام ١٦٨٢ كان رجال الدين في فرنسا قد تبنّوا الإعلان القائل إن البابوات والكنيسة أيضاً "لم يتلقوا السلطة من الله إلا في ما يخص الشؤون الروحيّة والمتعلقة بالخلاص، لا في الشؤون الدنيوية والمدنية. [...] لا يخضع الملوك والحكام، في الشؤون الدنيوية، إلى أي سلطة كنسية حاكمة بأمر من الله". وقد دام هذا النص، الذي قام مقام القانون في ظل حكم لويس الرابع عشر، رغم تتالي أنظمة الحكم، حتى عام ١٩٠٥.

صُلبان في المدارس

بعد انهيار الحكم الإمبراطوري لنابليون الثالث عام ١٨٧٠، وسحق كومونة باريس وفشل محاولات استعادة المَلَكية، تقلدت الأغلبية الجمهورية مناصب الحكم عام ١٨٧٩. شرّع هذا الاستقرار الطريق أمام سلسلة من إجراءات العلمنة: إلغاء عطلة يوم الأحد الإجبارية عام ١٨٧٩، ومحاربة الجمعيات الدينية، وإضفاء الصبغة الدنيوية على المقابر عام ١٨٨١، والسماح بالطلاق عام ١٨٨٤، وبشكل خاص ما قام به جول فيري من توسيع رقعة التعليم العام.

ظهرت عدة قوانين في الفترة بين ١٨٨٢ و١٨٨٦، سيكون من شأنها تنظيم ثلاثية "علمنة" المدارس (وهي علمنة المناهج والمقرّرات والكادر التعليمي). لم يذكر أي شيء على الإطلاق بخصوص علمنة الطلاب. ينبغي الانتظار حتى عام ١٩٢٥ لنرى تناولاً لمسألة "حياديتهم"، وذلك في منشور يستهدف... البروباغندا الشيوعية (انظر الفصل السابع). بصدور قانون ٢٨ آذار/ مارس ١٨٨٢ أصبح التعليم الابتدائي مجانياً وإلزامياً، في حين بات التعليم الديني ممنوعاً في المدارس الابتدائية الحكومية. في ٣٠ تشرين الأول/ أكتوبر ١٨٨٦ عهد قانون غوبليه بقطاع التعليم إلى كادر علماني حصرياً. بالمقابل، لم يحدث أن ظهرت أغلبية حاكمة تؤيد نظاماً موحّداً للتعليم، إذ بقي كثيرٌ من الجمهوريين غير راضين عن تفرّد الدولة في سيطرتها على التعليم باسم الحرية الفردية... وسيمهد هذا الأمر لتصدّع سيسم النزاعات حول العلمانية خلال القرن بكامله، وسينتهي في التسعينيات عبر تَسوية.

ترافقت الاستراتيجية الجمهورية في العلمنة مع إرادة بتفادي الوقوع في حرب أهلية وتشجيع تطور الأذهان على حساب حرفية القانون، الأمر الذي تشهد عليه قضية الصلبان. هل كان يجب سحب هذه الرموز الدينية من المدارس العامة في بداية العام الدراسي ١٨٨٢؟ دعت التعليمات الوزارية إلى تطبيق القانون "بالذهنية ذاتها التي أقرّ بها، بذهنية التصريحات المتكررة للحكومة، أي ليس كقانون معركة يجب انتزاع نجاحه ولو بالقوة، وإنما كواحد من كبرى القوانين الناظمة التي نشأت لمواكبة الحياة في البلد، والتماهي مع شيمه، وكي تكون جزءاً من الإرث الوطني"[1]. على هذا النحو، اتّخذ قرار بعدم تنصيب رموز دينية في المقرات الجديدة التي قد تبنى لاحقاً، وبإزالتها عندما لا تتسبب هذه الإزالة بأي مشكلة وبتركها في أماكن أخرى. بعد مئة وعشرين عاماً ما زالت بعض الصلبان تزين بعض القاعات المدرسية...

نقرأ في الفقرة الثانية من مشروع قانون عام ١٨٨٢ المتعلق بالتعليم الابتدائي الإلزامي ما يلي: "يمكن المجلس الإقليمي، تبعاً لقرار مجالس البلدية، السماح للمرشدين الدينيين الذين يقدمون طلباً بذلك تخصيص أيام الأحد وأيام العطل للتعليم الديني في المدارس"[2]. دعم جول فيري هذا القرار الذي أثار سجالاً طويلاً ومساومات معقدة، وقام مجلس الشيوخ بإقراره. تطلب الأمر تكتلاً بين اليسار المتطرف واليمين (الذي كان يعرقل القرار) لإيقافه. كانت المدارس الابتدائية للجمهورية على وشك رؤية التعليم الديني مطبّقاً في مقراتها... كما تضمّنت المناهج التربوية المدنية، حتى العشرينيات من القرن المنصرم، ذكراً لـ"الفروض تجاه الله".

بتاريخ ١٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٨٨٣، في "رسالة إلى التربويين" مشهورة، أوعز جول فيري إلى العاملين في المؤسسات التعليمية قائلاً: "إن حدث وارتبكتم في معرفة الحد المسموح لكم الذهاب إليه في تعليمكم الأخلاقي، إليكم هذه القاعدة العملية التي يمكنكم الاسترشاد بها. في اللحظة التي تقترحون فيها مبدأ أو قاعدةً ما على تلامذتكم، اسألوا أنفسكم إن كان هناك إنسان مستقيم واحد سيسيئ فهم ما تقولونه له. اسألوا أنفسكم لو كان في صفكم أب لأسرة، أبٌ واحدٌ فقط، يُصغي

1 Louis Capéran, *Histoire contemporaine de la laïcité française, Vol. II: La Révolution scolaire*, Librairie Marcel Rivière et Cie, Paris, 1959, p. 244.

2 *Ibid.*, pp. 101-102.

إليكم، هل كان ليرفض بحسن نية تصديق ما يسمعه منكم. نعم؛ إذاً امتنعوا عن قوله؛ لا، إذاً تكلموا بجرأة".

في المرحلة الإعدادية، ينص مرسوم ٢٤ كانون الأول/ ديسمبر عام ١٨٨١ على:

> الفقرة الأولى: في المؤسسات التربوية الإعدادية العامة، تُستشار رغبة أرباب الأسر وتُنفَّذ في ما يخص مشاركة أبنائهم في البرامج التعليمية والأنشطة الدينية.
>
> الفقرة الثانية: تُعطى التربية الدينية عبر المرشدين الدينيين داخل المؤسسات، وخارج أوقات الدوام.

بالإضافة إلى ذلك، أبقت التعليمات الوزارية على صلاة الجماعة التي تقام في الحصة الصباحية والمسائية، شريطة أن يكون الطالب الموكلة إليه الصلاة مِن بين مَن سمحت لهم عائلاتهم المشاركة في الأنشطة الدينية. أما الآخرون فعليهم حضور هذه الأنشطة من دون مشاركة. وعلى الرغم من التخلي عن هذه العملية، ما زالت وظائف الإرشاد الديني موجودة في المدارس.

نحو الفصل

الآن وقد تمّت علمنة النظام التعليمي، هل كان من الضروري الذهاب نحو الفصل بين الكنائس والدولة الذي وضعته كل الأحزاب الفرنسية، من الراديكاليين إلى الاشتراكيين، في مقدمة برامجها؟ يكتب بينوا ميلي في هذا الخصوص: "يجب الحذر من هذا النوع من الوهم الذي يترصّد المؤرّخ الذي ينظر إلى عام ١٩٠٥ على مسافة تاريخية قصيرة من صدور القوانين المدرسية للفترة ما بين ١٨٨٢ و١٨٨٦، فيجعل من هذه القوانين تحضيراً واعياً لعام ١٩٠٥. أعدَّ فيري وغامبيتا سياستهما انطلاقاً من معطيات مختلفة. فمن جهة، ظنّا أنهما يمسكان بدفة قيادة الدولة الناجعة بسبب تحكمهما بميزانية الديانات. [...] ومن جهة أخرى، كانت كنيسة روما حليفاً ثميناً لفرنسا في الصراع الديبلوماسي والدولي من أجل اقتسام العالم إلى مناطق بعثات

بمواجهة القوى البروتستانتية، مثل بريطانيا والولايات المتحدة وألمانيا"[1].

شجّع انتخاب البابا ليون الثالث عشر عام ١٨٧٨ – الذي كان أكثر تساهلاً إزاء الحكم الجمهوري – الوضع القائم. وبدا هذا الانفتاح واضحاً في شباط/ فبراير من عام ١٨٩٢ عبر الرسالة البابوية بعنوان "في خضمّ التضرعات". يعكس البابا تطور قسم من الناخبين الفرنسيين، ممّن يسمّيهم إيميل ليتريه "كاثوليك الاقتراع العام". في رواية لجول رومان يشرح أسقف مقاطعة لرسول من الكنيسة قائلاً: "ما يجعل كل شيء معقداً هو أننا لدينا هنا، خاصةً في الأرياف، شريحة من السكان الذين يثابرون على ممارسة الشعائر الدينية، لكنهم ينتخبون اليسار. هذا أمر خاص جداً. فهم يذهبون إلى القداس، لكنهم لا يحبون الكهنة كثيراً. على الأقل، ينبغي على الكاهن أن يلزم مكانه"[2]. من جهة أخرى، تتوضح رغبة بعض الكاثوليك وأنصار المَلَكية المعتدلين في توحيد جهدهم مع الجمهوريين "البورجوازيين" لمحاربة الخطر الجديد المتمثل باليسار الاشتراكي. إذا ما اهتدينا بعبارة لجول فيري، فإن الخطر كامن في الأممية السوداء لقوى الإكليروس بمقدار ما هو كامن في الأممية الحمراء (مع التيار الاشتراكي) التي تزداد نفوذاً. وهو ما يفسّر دعوة بعض الجمهوريين إلى "إبطاء المسير". هكذا، وبخصوص مسألة ميزانية الديانات التي ما فتئت تُطرح على الطاولة، صرح جول فيري في ٦ حزيران/ يونيو عام ١٨٨٩ "أنه مقتنع للغاية أن إلغاءها، بدلاً من أن يهدئ الاختصامات الدينية، سيُوصلها حتى أنأى قرية".

غير أن صراع الأفكار بين الفكر الحر وهو في دفقته الأولى وبين الكنيسة الكاثوليكية التي تجابه تحديات مجتمع في طور الحداثة بقي قائماً وعشّش في الأنفس. جان باروا، بطل الرواية التي كتبها روجيه مارتان دو غارد والمسمّاة على اسمه، يعرض لتطلعات – لكن أيضاً لأوهام – التيار الفكري الوضعي والعلمي قائلاً: "قد لا يكون أمام الكنيسة إلا فرصة واحدة للخلاص، وهي أن تتطور لكي تجعل أشكالها أكثر استساغةً للعقول الحديثة. الأمر بالنسبة إليها مسألة حياة أو موت. إن لم تتغير فسوف تستدعي بكل تأكيد، في غضون أجيال، حالة هجر عام ونهائي. غير أنني

1 Mély, *op. cit.*

2 Jules Romains, *Province*, dans *Les Hommes de bonne volonté*, Vol. II, Robert Laffont, Paris, 2003, p. 97.

أود أن أبرهن لكم أن من المحال، بكل ما لهذه الكلمة من معنى، أن تتغير عقائدها، مهما كان هذا التغير ضئيلاً. أودّ أن أبرهن لكم أن الكنيسة الكاثوليكية محكومة. فمهما فعلت، هي منذورة حتماً للتفكّك الكلي الذي علينا توقعه منذ الآن، لا بل نكاد نستطيع تحديد زمن حدوثه!"[١].

ثمة عامل آخر كان في صالح الاستمرار بالمعاهدة البابوية. أوليس التخلي عنها يعني تراخي قبضة الدولة على الكنيسة؟ راوول أليه، أستاذ الفلسفة في كلية الثيولوجيا البروتستانتية في باريس، وواحد من أبرز المفكرين الأساسيين الذين خاضوا في النقاش حول الفصل عام ١٩٠٥، لاحظ قائلاً: "لم يكن لمعاهدة بونابرت إلا هدف واحد، وهو أن تضع رجال الدين في خدمة الدولة، وأن تبقيهم تحت نوع من الوصاية وأن توظفهم كأداة سيطرة سياسية واجتماعية"[٢]. تردد الراديكاليون في التخلي عن هذه الأداة. في تقرير موجه إلى مجلس النواب في ٣١ أيار/ مايو عام ١٨٨٨ باسم لجنة المعاهدة البابوية، دق بول بيرت ناقوس الخطر قائلاً: في ما يخص إلغاء المعاهدة، "يعني هذا في غضون أقل من ثلاثين عاماً احتجاز الكنيسة الكاثوليكية للدولة، إلا إذا حدثت ردة فعل عنيفة أدّت إلى نهوض البلد. نعم، ستُشطب الكنيسة من ميزانية الدولة، وتُطرد من بيوت كهنتها ومن معابدها، لكنها ستُترك بحرية تامة، وقد تجد ثروة خاصة هي ما ينقصها اليوم، ونفوذاً سياسياً يكاد يتلاشى اليوم، وستستعيد جميع تلك الصروح التي طردناها منها، وكذلك كل هذه المزايا التي تتميز بها اليوم والتي جرّدناها منها بالقوة".

بعيداً من المواجهة بين الأفكار، سيساهم تطوران في السنوات اللاحقة بجعل المواقف في ذلك الحين أكثر تشدداً، وهي، أولاً، عودة الجمعيات الدينية، لاسيما النسائية[٣] التي تتبع لـ"حاكم أجنبي" (البابا)؛ ثانياً، وبشكل خاص، قضية دريفوس التي ترافقت مع هجوم على الجمهورية أداره على نحو خاص الآباء الصعوديون Assomptionnistes عبر الصحيفة اليومية لاكروا، وهي الصحيفة التي أعلنت في تلك

1 Roger Martin du Gard, *Jean Barois*, dans *Œuvres complètes*, Vol. I, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", Paris 1955, pp. 442–443.

2 Raoul Alier, "La Séparation au Sénat", *Cahiers de la Quinzaine*, 1905, pp. 168–169.

3 Claude Langlois, *Le Catholicisme au féminin. Les Congrégations à supérieure générale*, Cerf, Paris, 1984.

المرحلة أنها "الأكثر معاداةً لليهود في فرنسا". جاءت انتخابات ١٩٠٢ لتؤكّد وتوسّع قاعدة الأغلبية الجمهورية – على الرغم من أن ٢٠٠٠٠٠ صوت فقط كان يفصل الجمهوريين عن المَلَكيين في المرحلة الأولى. وركّز المرشحون في حملتهم على مسألة مستقبل النظم الدينية، لكنهم تفادوا نقاش مسألة الفصل. حصلت الكتلة الجمهورية التي هيمن عليها الراديكاليون على ٣٦٨ نائباً – ٤٨ منهم اشتراكيون – وحصلت المعارضة على ٢٣٠.

أصبح إيميل كومب، الماسوني، رئيساً للحكومة. في خطاب تولّيه الرئاسة لم يقل طالب الإكليروس السابق هذا، "الأب كومب الصغير[١]" الذي أصبح معروفاً بمواقفه المعادية للإكليروس، كلمةً واحدة عن مسألة الفصل. لكنه شنّ حرباً بلا هوادة ضد الجمعيات الدينية[٢]. ومع ذلك، عندما شكّل مجلس النواب في ربيع عام ١٩٠٣ لجنةً حول مسألة الفصل، لم يُخفِ إيميل كومب شكوكه – كما رأينا. لم يكن الأمر يتعلق بالنسبة إليه بأكثر من تهدئة مؤيدي مسألة الفصل الأشدّ ضراوة.

القطيعة مع الفاتيكان

هذان حادثان يرتبطان باختصامات مع البابا تتعلق بحق الصدارة والسلطة سيكون من شأنهما زعزعة "السلام بموجب المعاهدة البابوية"، وإجبار الأغلبية الجمهورية، ضد مشيئتها نوعاً ما، على الموافقة على عملية الفصل. يذكّر بهما جوليان دو نارفون قائلاً: "الأول أثاره احتجاج القديس بيوس العاشر ضد رحلة السيد لوبيه [رئيس الجمهورية] إلى روما، والثاني حدث بسبب استقالة أسقفي ديجون ولافيل التي فرضها عليهما البابا. أفضى الحادث الأول إلى نصف قطيعة، والثاني إلى قطيعة كاملة للعلاقات بين فرنسا والفاتيكان"[٣]. في القضية الأولى أراد البابا القول إنه ما زال حاكماً دنيوياً وإنه لا يعترف بإتباع روما بإيطاليا. ثمة مذكرة سرية في هذا المعنى، أرسلت إلى الحكومات

١ أعطي هذا اللقب بسبب مروره القصير في المدرسة الدينية. (م)
٢ في ما يتعلق بهذا القسم، انظر:
Mayeur, *op. cit.*, et Larkin *op. cit.*
3 De Narfon, *op. cit.*, p. 304.

جميعاً، كشفت عنها الصحيفة اليومية **لومانيتيه** التي أطلعها عليها... أمير موناكو. أثار هذا التدخل في شؤون الجمهورية العار في مجلس النواب الذي أقرّ في ٢٧ أيار/ مايو ١٩٠٤ وبأغلبية ساحقة (٤٢٧ مقابل ٩٦) استدعاء السفير الفرنسي من الفاتيكان.

أما القضية الثانية فكانت لها آثار أشد خطورة. ضغطت روما للحصول على استقالة أسقفين فرنسيين متّهمين من رعيتهما ومن رجال دين ذوي ميول جمهورية[١]. تصدّع حينها كل التوازن المعقّد لـ"تعيين" الأساقفة. فمنذ المعاهدة البابوية كانت الدولة الفرنسية هي من يعيّن الأساقفة، أما التنصيب الكنسي فكان البابا هو من يقوم به بخطوة لاحقة. في تموز/ يوليو ١٩٠٤ اتّخذ الحبران المتهمان قراراً بالاستقالة كان من شأنه أن قاد الحكومة إلى قطع علاقاتها الدبلوماسية مع الكرسي الرسولي. وباتت المعاهدة البابوية منذ ذلك الوقت غير نافذة...

انضم إيميل كومب إلى صفوف المطالبين بإلغاء المعاهدة وذلك في خطاب ألقاه في أوكسير في أيلول/ سبتمبر عام ١٩٠٤. ثم أودع في ١٠ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٠٤ مشروع قانون حول الفصل موقّع من رئيس الجمهورية. غير أنه أرغم على الاستقالة في ١٤ كانون الثاني/ يناير ١٩٠٥ إثر قضية "بطاقات"[٢] الضباط. وقد حلّ محله موريس روفييه، وهو من مؤيدي المعاهدة، لكنه ترأس مع ذلك عملية الفصل.

أثار المشروع الذي قدمه كومب اعتراضات قوية، بما في ذلك بين البروتستانت الذين كانوا حلفاء للجمهوريين حتى ذلك الحين. أطلقت الصحيفة اليومية **لوسيكل** مع القس البروتستانتي راوول أليه حملة فاعلة ضد الاقتراح، ولا سيما ضد الفقرة الثامنة التي تحظر على الجمعيات المتشكّلة لممارسة الديانة أن تنعقد خارج حدود المنطقة الإدارية – وهو بند يستهدف في المقام الأول الكنيسة الكاثوليكية ويُعدّ تدخلاً في تنظيم الكنائس الأخرى. من جهة أخرى، تشير الفقرة الثالثة إلى أن البضائع المنقولة وغير المنقولة التابعة للديانات المعترف بها سابقاً سيتم وضع اليد عليها لفترة عشر

١ حول إبعاد أسقف ديجون، Mgr Albert Le Nordez، نستطيع إيجاد معلومات مهمة في:
Louis Muron, *Le chanoine Kir*, Presse de la Renaissance, Paris, 2004, chapitre 2.

٢ أو "قضية البطاقات"، وهي عملية توثيق سرية لمعلومات سياسية ودينية عن الضباط في الجيش الفرنسي في الفترة بين ١٩٠٠ و١٩٠٤، وتختلف عن الوصوفات الرسمية التي يطلبها القادة عادةً. قامت بهذه العملية محافل الشرق الأكبر الماسونية في فرنسا بمبادرة من وزير الحرب وقتئذ لويس أندريه. (م)

سنوات، مما حمل بعض الكاثوليك على التفكير باحتمال أن تُسحب منهم إدارتها بعد ذلك... فعلياً، يعكس مشروع كومب فلسفة علمانية لا تريد فصل الكنيسة عن الدولة فحسب، لكن أيضاً تدمير الكنيسة الكاثوليكية وتخريبها من الداخل مع إبقائها تحت رقابة الدولة.

الراعي لوي لافون، مدير الصحيفة الجمهورية **لافي نوفيل**، سيوجز الخيارات المتاحة كالتالي: "هناك طريقتان للقيام بالفصل، أو بالأحرى، عندما نقوم به نستطيع أن نتطلع لهدفين مختلفين: إما أننا نريد علمنة الدولة، أو تدمير الدين [...] أمّا الدين فهو قضية معتقد، أي أنه قضية المعتقد الفردي. وما على الدولة إلا الكفّ تماماً عن كل مشاركة وكل عمل في المجال الديني، ولها الحق أو يُفترض منها أن تطلب بالمقابل من الكنائس ألاّ تتدخل بمن يرغب بالسيطرة عليها ومن يريد بناءها كما يريد. أعتقد أنني، وفق هذا التقويم لدور الدولة إزاء الكنائس، في وفاق فكري مع كل الديمقراطيين وعدد كبير من المفكرين الأحرار[1] أنفسهم. لكن ثمة من يحلم بتدمير الكنيسة والدين عبر القانون. أولئك يغذّون الحلم المجرم والأحمق لكل الطغاة الذين طالما أرادوا السيطرة على الضمير الإنساني وتخيّلوا أنهم سيكونون أسياداً عليه من خلال العنف. [...] يجب أن تُكفل حرية الاجتماع تماماً للكاثوليك والبروتستانت واليهود، كما للمفكرين الأحرار والماسونيين. لذلك فإن الفقرة الثامنة الهزيلة مسبقاً يجب أن نضرب بها عرض الحائط"[2].

وهذا ما سيحدث. على الرغم من أن الذاكرة الجمعية تقرن اسم "الأب كومب الصغير" بعملية الفصل، إلا أن مفهومه عن العلمانية ليس هو الذي سيُطبّق. بدفع من مقرر اللجنة الاشتراكي أريستيد بريان، وبمشورة المحامي جان جوريس، تمّ الاتفاق على تسوية لا ترتكز على هدف عملية الفصل، بل على فكرته.

يبدأ "قانون الفصل بين الكنائس والدولة" كالتالي:

١ المفكر الحر (le libre penseur) هي تسمية تُطلق على كل شخص تحرر من المعتقدات الدينية أو الميتافيزيقية ولا يحتكم في معرفته إلا إلى العقل والتجربة. في ٢١ آذار/ مارس ١٨٤٨ انعقدت لأول مرة الجمعية الديمقراطية للمفكرين الأحرار برئاسة جول سيمون. (م)

2 Cité par Mayeur, *op. cit.*, pp. 28–29.

> المادة الأولى: تكفل الجمهورية حرية المعتقد، وتضمن حرية ممارسة الشعائر الدينية إلا في الحالات المقيدة المنصوص عليها أدناه في إطار المصلحة العامة.
>
> المادة الثانية: لا تعترف الجمهورية بأي ديانة ولا تقدّم لها أجراً أو مساعدة... يمكن مع ذلك أن تُدرج في الموازنات المختصة [موازنات الدولة والمحافظات والبلدات] المصاريف المتعلقة بممارسة الإرشاد الديني والمخصصة لممارسة الشعائر الدينية في المؤسسات العامة مثل الثانويات والإعداديات والمدارس ودور العجزة والملاجئ والسجون.

نجدنا هنا أمام ملاحظتين تفرضان نفسهما. تتعلق الأولى بعبارة "لا تعترف [...] بأي ديانة" من المادة الثانية، فهي، وفق ما يقول جان بوسينيسك، "لا تعني على الاطلاق أن الدولة تنفي وجود حق (خاص) للكنائس كهيئات نظامية. بل يجب أن تُؤوّل بالرجوع إلى الحالة السابقة حيث كانت في فرنسا أربع ديانات "معترف بها" (الكاثوليكية واللوثرية والإصلاحية والإسرائيلية). وبالتالي فإن هذه المادة الثانية تعني أنه لم تعد هناك كنيسة ذات امتيازات قانونية، وبالنتيجة أن كل الكنائس (القائمة والمستقبلية) متساوية من الناحية القانونية"[1]. على هذا النحو بات من غير الممكن أن يدخل الأساقفة كأعضاء في مجلس الشيوخ أو في مجالس التربية العامة بقوة القانون. لكن، بالمقابل، وبعد بضع عشرات من السنين، قامت الدولة، ومن دون أن يشكّل ذلك صدمة للأنفس، بتعيين شخصيات ذات انتماء ديني معروف وثابت في لجان بحثية – كتلك المعنية بالقضايا الأخلاقية.

"تهدئة المسألة الدينية لطرح المسألة الاجتماعية"

بعد إقرار المادتين الأولى والثانية انكبّ النقاش البرلماني على الجمعيات الدينية. المادة الرابعة موضوع النقاش تنصّ على أن كافة المؤسسات الدينية العامة (من كنائس ومعابد ومجامع يهودية، إلخ) ستتحول إلى جمعيات "تتشكّل قانونياً لممارسة

1 Boussinesq, *op. cit.*, p. 38.

العبادة"، وحتى الكنائس ذاتها لم تعد تمتلك شخصية قانونية متميزة عن غيرها. لكن، من سيقرر هل كانت هذه الجمعيات مؤهلة قانونياً بالفعل أم لا؟ وماذا سيحدث إن طالبت جمعيتان بمكان عبادة واحد؟ المسألة معقدة، وعدد من الكاثوليك سيتّهم الماسونيين بالسعي للاندساس داخل هذه الجمعيات لإبعادها عن قبضة الأساقفة.

خلال جلسة عقدها **الاتحاد من أجل العمل الأخلاقي** في ١٩ شباط/ فبراير ١٩٠٥، ذكر راوول أليبه أن فيرديناند بويسون، رئيس لجنة عملية الفصل، سُئل حول احتمال اختراق الجمعيات الدينية الكاثوليكية من... المفكرين الأحرار: "السيد بويسون الذي نتهمه بالتحضير للتسلل الجماعي للكفرة إلى الجمعيات الدينية لا يعتقد بصحة ذلك، ويعتبره غير ممكن من الناحية الأخلاقية. وهو مخطئ في هذا الصدد لأنه لا يتفهم مخاوف الكاثوليك الأقل تشدداً"[1].

نسب كلّ طرف أسوأ النوايا إلى الطرف الآخر. وظهرت بين الجمهوريين أيضاً فلسفات مختلفة ومتعارضة عن مفهوم العلمانية. أوضح مُقرّر اللجنة أرستيد بريان بمساندة جان جوريس فلسفته الخاصة، شارحاً أن المشروع الذي قدمته اللجنة[2] "ليس نتاج العاطفة أو الانتقام أو الحقد، بل نتاج العقل والعدالة والحذر مجتمعين. [...] ومن العبث التفتيش فيه عن أدنى أثر لأي موقف مُضمر يرمي إلى اضطهاد الدين الكاثوليكي"[3]. ولذلك فقد اقترح أن يضاف إيضاح إلى المادة الرابعة ينصّ على أن الجمعيات الدينية يجب أن تتقيد بـ"القوانين التنظيمية العامة للديانة التي تأخذ على عاتقها مهمة ضمان ممارستها". بمعنى آخر، أي جمعية تنشأ ضمن الديانة الكاثوليكية عليها الاعتراف بالقوانين الداخلية لهذه الديانة، وتحديداً رئاسة البابا. وإذا ما وقع خلاف، فإن المحاكم المدنية هي التي تبتّ بالموضوع - في النسخة النهائية للنص، أُقر أن الخلافات يجب أن تُعرَض على مجلس الدولة.

حدثت حالة تمرد في صفوف الجمهوريين. شرح النائب أوجين ريفيو في ٢٢

1 Allier, art. cité, p. 55.

٢ حول عمل اللجنة انظر:
Véronique Bedin, "Briand et la séparation des églises et de l'état: la commission des trente-trois", *Revue d'histoire moderne et contemporaine* (Paris), juillet-septembre 1977.

٣ الاقتباس الحالي والاقتباسات اللاحقة مأخوذة جميعها - ما لم يتم ذكر خلاف ذلك - من الصحيفة الرسمية التي تُعيد نشر نقاشات مجلس النواب ومجلس الشيوخ.

نيسان/ أبريل ١٩٠٥ قائلاً: "الممتلكات الكنسية العائدة ملكيتها إلى مجموع الرعية يجب أن تتم قسمتها بعدل تام بين الجمعيتين المختصمتين - إذا ما تعلق الأمر بجمعيتين - وبما يتناسب مع عدد الرعية في كل جمعية". "وهل سنقطع الكاتدرائيات إلى قسمين؟"، قاطعه أحد النواب متسائلاً. كتب جورج كليمنصو في صحيفة لورور في اليوم ذاته مؤكداً أن ما أضافته اللجنة "يضع كل سلطة المال في يد الأسقف"، و"يُنزل المحكمة المدنية لقانون الثورة الفرنسية إلى منزلة القاضي الأول في محاكم التفتيش". إننا أمام مواجهة بين مفهومين عن العلمانية.

خلال الجلسة السابقة كان جوريس قد سارع لمساندة أريستيد بريان موضحاً: "إن قضية الجمعيات الدينية هي في الحقيقة عقدة القانون الذي ستصدرونه". فالجمعيات الدينية "سيجري تنصيبها بشكل منتظم بما ينسجم مع هيئة الكنيسة الكاثوليكية، والمتمثلة اليوم فعلياً بالسلطة الأسقفية". ذهب جان باتيست بيانفينو مارتان، وزير التعليم العام والفنون الجميلة والديانات، الوجهة ذاتها قائلاً: "في حال اختصام جمعيتين، على هيئة المحكمة أن تُعطي، بصدق وأمانة، الأفضلية إلى تلك التي ترى أنها تطبّق تنظيماً يتقيد بنظام الديانة التي تتعهد هذه الجمعية بضمانه".

يلاحظ راوول أليبه متهكّماً: "يتكرر الحديث بأننا عدنا إلى العصر الوسيط وأن القانون الفرنسي بات من الآن فصاعداً في خدمة العقيدة الكاثوليكية. صحيح أنني من الجنوب، لكن يبدو لي أن في الأمر مبالغة شديدة". ويقدّم في ما بعد تشبيهاً مسلياً: "لنفترض أن جمعية للصيادين بالصنّارة تُلزم أعضاءها، لقبولهم وتمتعهم ببعض مزاياها، أن يستخدموا نوعاً معيناً من دود الطعم. في حالة الاختصام، ستستند المحكمة إلى المادة المذكورة؛ هل سنقول إنها تقبل وتوافق على هذه الطريقة الخاصة في التنكيد على السمكة النهرية؟"[1].

كشف المقرر بريان في ٢٢ نيسان/ أبريل عن المعنى العميق لهذه التسوية قائلاً: "لا تتأتى قيمة أي إصلاح من مجرّد إقراره في البرلمان، فقيمته تأتي أيضاً وبشكل خاص من روحه ومن الشروط التي أحاطت بعملية التصويت وبالموافقة التي منحته إياها الدولة". في آخر المطاف، رُفض إقرار التعديل الذي اقترح حذف الإضافة

1 Allier, art. cité, pp. 43–45.

على المادة الرابعة التي أتت بها اللجنة، وذلك بأغلبية ٣٧٤ صوتاً معارضاً مقابل ٢٠٠ صوت مؤيد. وهكذا تمّت عملية الفصل، وفق ما سينقل جوريس فرحاً...

لماذا دفع الاشتراكيون في اتجاه التسوية؟ تحدث جان جوريس في هذا الصدد منذ ١٥ آب/ أغسطس ١٩٠٤ عبر مقالة في صحيفة **لاديبيش** قائلاً: "آن الأوان لكي تُحلّ أخيراً مشكلة العلاقة بين الكنيسة والدولة، الكبيرة والملحّة هذه، لكي تتمكن الديمقراطية من الانكباب بشكل كامل على العمل الكبير والصعب المتعلق بالإصلاح الاجتماعي والتكافل الإنساني الذي تطالب به البروليتاريا. [...] ينبغي أن ننتهي من مناقشة مسألة الضريبة على الدخل والتصويت عليها مع بداية شهر تشرين الأول/ أكتوبر. كما يجب أن ننتهي من مناقشة، والتصويت على، القانون المتعلق بتعويضات نهاية الخدمة للعمال مع بداية شهر كانون الثاني/ يناير، وبعد هذا التصويت مباشرةً ستنطلق النقاشات حول عملية الفصل بين الكنائس والدولة [...]. يجب أن يتم التصويت على عملية الفصل مع الأشهر الأولى من عام ١٩٠٥". طرح الاشتراكي أريستيد بريان هذا الأمر على النائب الراديكالي جوزيف كايّو الذي تحدث عن هذا الموضوع في مذكراته قائلاً: "كلما طرحنا موضوع الإصلاح الاجتماعي، خرج من يعترض علينا ويقول إنه ما زال أمامنا إصلاحات سياسية ينبغي القيام بها قبلاً، وأولها بالتحديد [الفصل]. يجب إذاً أن نستنفذ البرنامج السياسي للتيار الراديكالي لكي يكون في متّسعنا أن نفرض بحث تصوراتنا".

خلافاً لبعض الأفكار الشائعة حتى يومنا هذا، يمنح قانون ١٩٠٥ مكانة خاصة للأديان على الرغم من "عدم اعترافه" بأي ديانة. يوضح إيميل بولا في هذا الخصوص أنه "لا يمكن في القانون الفرنسي تشبيه القدّاس الديني باجتماعات مواطنين عاديين أو أي منظمة أخرى. فهو يتمتع بالتزام خاص من جهة الدولة التي "تكفل حرية ممارسة الشعائر الدينية". فعلياً، وخلافاً للحق في التشارك والتجمع التي هي حريات فردية، تمسّ هذه الممارسة قدس أقداس الفرد، أي حرية المعتقد التي تكفلها الجمهورية للجميع. علاوةً على ذلك، تمتلك الديانات صروحاً مخصصة قانونياً لخدمتهم، ويُعدُّ قسم لا بأس به منها من الممتلكات العامة، كما وتتمتع جميعها بوضع قانوني خاص"[1].

1 Emile Poulat, *La Solution laïque et ses problèmes*, Berg International, Paris, 1997, p. 74.

وفوق هذا وذاك، تتكفّل الدولة بأعمال صيانة هذه الرقعة الواسعة من العقارات، وهو أمر يمثل، في أقل تقدير، معونة مباشرة للديانات...

ألغى قانون عام ١٩٠٥ ميزانية الديانات، الأمر الذي اعتُبر في تلك المرحلة خطوة كبيرة. في اقتراح أولي قُدِّم في النقاش المنعقد بتاريخ ٢١ آذار/ مارس ١٩٠٥، قال النائب جورج بيري: "ليس الفصل هو ما تريدون، ولا إلغاء المعاهدة البابوية، ما تريدونه هو مجرد إلغاء ميزانية الديانات. تريدون التضييق على الأفكار الدينية وتأملون القيام بذلك عبر استرداد بضعة الملايين التي تعطونها للقساوسة". بالنسبة إلى الكاثوليك، كان راتب القساوسة بمثابة تعويض عادل عن استملاك الثورة الفرنسية لعقارات الكنيسة. لكن أقل ما يمكن قوله في هذا الصدد هو أن الدولة كانت كريمة، وستنشأ في العقود اللاحقة طرقٌ جديدة من شأنها تعزيز هذه المساعدات المالية.

كان البرلمانيون على دراية أيضاً بعدم وجود مساواة في المعاملة بين الديانات "المعترف بها" مسبقاً وبين الديانات الأخرى. تؤكّد العديد من القرارات المتعلقة بالإسلام والتي تعود إلى القرن العشرين هذا الواقع. في ٩ كانون الأول/ ديسمبر عام ١٩١٥ قدّم أريستيد بريان، الذي كان رئيساً للمجلس حينها، مشروع قانون إلى مجلس النواب "يوجّه بتخصيص اعتماد بقيمة ٥٠٠٠٠٠ فرنك فرنسي لإنشاء فندقين في مكة والمدينة المنورة للحجّاج الفقراء المنتمين إلى مستعمرات ومحميات فرنسية من أفريقيا". في ١٠ كانون الأول/ ديسمبر ١٩١٥ أجابت لجنة الميزانية بالموافقة، وتمّ التصويت على المساعدة المالية. في العشرينيات من القرن المنصرم موّلت السلطات العامة بناء مسجد باريس. شرح حينها العلماني الفذّ إدوارد هيريو الذي قام بتقديم مشروع القانون في مجلس النواب قائلاً: "نحن لا نخرق بذلك قانون ١٩٠٥، لأن ما نقوم به اليوم للمسلمين كنّا قد قمنا بمثله عام ١٩٠٥ للبروتستانت والكاثوليك". في العشرينيات والثلاثينيات، وإثر صعوبات في الإدارة، حصل المعهد الإسلامي في باريس – الذي يتضمن المسجد ومكتبة عامة وقاعة مؤتمرات – على تخفيضات على الرسوم الضريبية والضريبة العقارية.

"الحرية هي السلاح الوحيد"

من قانون ١٩٠٥، ومن النقاش المثير الذي كان يدور في مجلسي النواب والشيوخ، لم تحتفظ الذاكرة الجمعية إلا ببعض الصور المبهمة، وخاصةً صورة عن مواجهة بين "وجهين لفرنسا"، كانت مأساة إجراء الجرد عنوانها الأبرز. في البداية تمّ التصويت على تعديلٍ تافه على القانون، ولكن ضروري. فطالما أن هناك نقل للممتلكات، يجب إذاً جردها. لكنّ جملة صغيرة مرَّت ضمن التعليمات الإدارية تُلزم رجال الدين، لكي تكون الجردات كاملة، بـ"فتح بيت القربان"، بيت القربان هو قدس الأقداس، والمكان الذي تُودع فيه كأس القربان. إن القوميين، لا سيما من حركة "الفعل الفرنسي"[١]، هم الذين لعبوا الدور الجوهري في "مقاومة" عمليات الجرد. وفي بعض المحافظات حظوا بدعم مجموعات من السكان ممن ضللهم الكهنة وصدمتهم معارك الأب كومب ضد الجمعيات الدينية. كان عدد الحوادث الخطرة محدوداً إلى درجة أنه ابتداءً من ١٦ آذار/ مارس صدر تعميم سري يدعو الى تعليق أعمال الجرد حيث تحدث مقاومة. صرّح كليمنصو، وزير الداخلية حينها، قائلاً: "إن معرفة هل سنحصي أم لا عدد الشمعدانات في الكنيسة لا تستحق إزهاق حياة إنسان". في أيار/ مايو تمّ الانتهاء من ٩٣ في المئة من عمليات الجرد؛ ورغم ذلك ستبقى في الذاكرة الفرنسية بعض "التجاوزات"، كصورة رجال شرطة وهم يحطّمون أبواب الكنائس بالفؤوس.

كان من شأن الروايات عن أعمال المقاومة التي ضخّمتها الصحف الكاثوليكية والشائعات أن تشجّع الكرسي الرسولي على التشدّد في موقفه، خصوصاً بعد خلافة بيوس العاشر، البابا صعب المراس، للبابا ليون الثامن الذي توفي في ٢٠ تموز/ يوليو ١٩٠٣. خشي البابا الجديد من أن تؤثر عملية الفصل في فرنسا على هيبته وتقدّم "مثالاً سيئاً" في أماكن أخرى، خاصةً في إسبانية. في رسالة بابوية أولى بعنوان "نحن وبقوة" (Vehementer nos) صدرت بتاريخ ١١ شباط/ فبراير عام ١٩٠٦، دان فيها البابا مبدأ الفصل بحدّ ذاته وأسف على إلغاء المعاهدة البابوية من طرف واحد، وعلى التشكيك بمبدأ أساس للكنيسة التي هي "في جوهرها مجتمع متفاوت المراتب، أي

١ L'Action française أو الفعل الفرنسي، حركة قومية ومَلَكية ولِدت في فرنسا خلال قضية دريفوس، وتُصدر صحيفة فصلية تحمل الاسم نفسه.

إنها مجتمع يضم فئتين من البشر، القساوسة والرعية". في ١٠ آب/ أغسطس عام ١٩٠٦، وفي رسالة بابوية بعنوان "رسالة جدية" (Gravissimo officii)، أمر فيها البابا الكاثوليك الفرنسيين الذين يميلون إلى التوصّل إلى اتفاق تفاهمي في هذه النقطة بعدم إنشاء الجمعيات الدينية. غير أن عملية الفصل كانت قد تعرضت مسبقاً إلى انتكاسة استفادت منها الكنيسة الكاثوليكية، حيث عُقدت مؤتمرات أسقفية للمرة الأولى منذ قيام المعاهدة البابوية. كما حدث أمر لا سابق له منذ قرون، فقد قام البابا في ٢٥ شباط/ فبراير ١٩٠٦ بتعيين أربعة عشر أسقفاً جديداً من دون الرجوع إلى الدولة الفرنسية.

كان من الممكن أن يؤدي رفض الكنيسة الكاثوليكية تطبيق القانون، في وقت كانت فيه الانتخابات العامة عام ١٩٠٦ – التي شكّل فيها موضوع الفصل مسألة محورية – تشهد تعزيزاً لمواقع الجمهوريين (حيث نالوا ٥٦ مقعداً)، إلى تشدد الحكومة في تطبيق القانون، والاستفادة من هذا الرفض لـ"سحق" الكنيسة الكاثوليكية. لكن شيئاً من هذا لم يحدث. بل على العكس، حيث قامت الحكومة باتخاذ تدابير انتقالية هدفت إلى ضمان بقاء إدارة أماكن العبادة الكاثوليكية مؤقتاً في أيدي رجال الدين المكلفين بها. كما عدّلت نص قانون عام ١٩٠٥، ونظمت عبر قانون ٢ شباط/ يناير عام ١٩٠٧ استمرار ممارسة الشعائر الدينية، فبات من الممكن للممارسة العلنية لديانة من الديانات أن تؤمّنها جمعيات يؤطّرها قانون ١٩٠١، أي بمعزل عن الجمعيات الدينية. هكذا، وكما يقول جوزيف كايّو، توصّل أريستيد بريان، "وذلك رغم ما قد يبدو عليه الأمر من تناقض، إلى تنظيم قانوني لحالة التساهل مع اللاشرعية. هُوجم بشدة طبعاً من اليمين المتطرف، وكذلك من الأشاوس المعادين للإكليروس الذين لم يدعوه وشأنه. كليمنصو، الذي كان يشعر أنه قريب من هؤلاء، كان يتابع باستياء الحلول الهادئة التي جهد زميله لترجيحها، من دون أن يجرؤ على الكلام"[١]. ردّ أريستيد بريان في الأول من نيسان/ أبريل عام ١٩٠٨ على اليمين والكنيسة الكاثوليكية قائلاً: "إن السلاح الوحيد الذي نريد استخدامه في مواجهتكم هو الحرية".

باستطاعة الفريق الجمهوري المراهنة على الوقت، فعملية علمنة المجتمع قطعت

١ النص متاح على الموقع الإلكتروني الرائع الذي أنشأه موريس جلبار، www.eglise-etat.org الذي يحتوي على النقاشات البرلمانية الأكثر أهمية حول قانون ١٩٠٥.

أشواطاً هائلة. ويمكن قياس ذلك من خلال معطى مهم، وهو المشاركة في قدّاس يوم الأحد وفي مناولة الفصح، إذ يُعدّ الغياب عن أيٍّ من هذين الفرضين الكاثوليكيين الأساسيين خطيئة كبرى. حوالى العام ١٨٩٠، قُدِّر موريس لاركان النسبة المئوية للسكان الذين يؤدّون هذين الفرضين بنحو ١٥ إلى ٣٠ في المئة، من دون احتساب المشاركة العالية لفئة الشباب الذين يُعدّون مناولتهم الأولى[١]. ساهمت عوامل أخرى في ذلك، منها تشريع نابليون الذي شجّع على ضبط النسل عبر تأسيسه لحالة المساواة في الميراث بين جميع الأبناء الذكور، وهو أمر دانته الكنيسة؛ والثورة الصناعية وما أنتجته من وجود طبقة عاملة تفلت من رقابة الكهنة؛ وأخيراً، التَمدّين. يشير إيميل بولا في هذا الصدد منبّهاً: "إن الدنيوة[٢] (Sécularisation) هي سيرورة اجتماعية، بمعنى أنها تشرح العلمنة (Laïcisation) التي هي سيرورة قانونية، أي أنها تأتي في المقام الأول حتى وإن أفضت إلى حالة قانونية تقوم بدورها بتدعيمها [...] يمكننا أن نفصل بين الكنيسة والدولة عبر مرسوم، لكننا لا نستطيع إصدار مرسوم حول الفصل بين المجتمع والكنيسة، فعملية الفصل الأخير تتأسّس في الفضائل الخلقية والذهنيات، وتقوم على مسببات ليست قانونية في المقام الأول"[٣].

عام ١٩٢٤، سمح البابا بيوس الحادي عشر أخيراً في منشور بابوي يحمل عنوان (Maximan gravissimamque) بإنشاء جمعيات دينية تحت مسمى الجمعيات الأبرشية. غداة هذه الموافقة، وفي عام ١٩٢٥، تبنّت كنيسة فرنسا الإعلان التالي: "تستند قوانين العلمانية إلى جهل تام بأبينا عيسى المسيح وبشارته. فهي تنزع إلى استبدال أوثان (كالحرية والتكافل والإنسانية والعلم، إلخ) بالله الحق؛ وإلى إخراج أنماط الحياة والمؤسسات كافة عن تعاليم المسيحية. [...] من غير المسموح لنا طاعتها، ومن حقنا وواجبنا محاربتها والمطالبة بإلغائها عبر جميع الوسائل". ثم في القسم الثاني من المنشور تقول الكنيسة إنها تستطيع اعتماد تكتيكين: تكتيك التصالح، لكنه غير ملائم لأنه يحمل الأنفس على الاعتياد، "وحتى وإن كانت كاثوليكية حقّاً، [تحملها]

---

1 انظر: Larkin, *op. cit.*, notamment le chapitre 1.

٢ الدنيوة هي الانتقال بقيم معينة من الفضاء الديني المقدّس إلى الفضاء الدنيوي، أي من اللاهوت إلى الناسوت.

3 Emile Poulat, *Notre laïcité publique*, Berg International, Paris, 2004, p. 116.

على النظر إلى قوانين العلمانية على أنها منسجمة مع الدين"؛ وتكتيك المجابهة الذي يفترض أنه "في الميادين كافة، وفي جميع مناطق البلاد، علينا إعلان الحرب علانيةً وبالإجماع على العلمانية ومبادئها لحين الوصول إلى إلغاء القوانين الباغية المنبثقة عنها، وأنه للوصول لهذا الهدف نلجأ إلى الأسلحة المشروعة كلها من دون استثناء". غير أن هذا النص الذي يمثل "إعلان حرب" يشكّل بدايةً لانفتاح خجولٍ أيضاً: "يترك الدين الحرية للجميع بأن يكونوا جمهوريين أو ملكيين أو إمبرياليّين، لأن هذه الأشكال المختلفة من الحكم قابلة للتصالح معه".

مع نهاية الحرب العالمية الثانية، عدّلت الكنيسة خطابها عبر إدراج فكرة حقوق الفرد (التي كانت تتعارض سابقاً مع حقوق الله وحقوق الكنيسة) وعبر القبول بالحرية الدينية. أخيراً، في عام ١٩٤٥، وفي حين كانت الدولة منخرطة في حوارٍ حول الدستور، أعلن مجلس الأحبار والأساقفة في فرنسا أن نعت "علماني" مقبول، مع تحفّظ حول دلالاته، إذ حددها المجلس على النحو التالي: "في بلد تنقسم فيه المعتقدات، على الدولة أن تترك لكل مواطن أن يمارس دينه بحرية"[١]. لكن الفاتيكان لم يتراجع أبداً عن إداناته لقانون عام ١٩٠٥...

إنه لفوزٌ بالنسبة إلى الجمهورية التي عرفت كيف تراهن على تطور العقليات والعمل بهدوء وروية. فقبلت التعامل طوال عقود مع كنيسة كاثوليكية كانت ترفض حتى مبدأ العلمانية. دعونا نقارن هذا التسامح مع الطريقة التي نُعامل بها اليوم الإسلام والمجلس الفرنسي للديانة الإسلامية (CFCM)، والمنوط به دائماً مهمة تقديم الدلائل على تعلّقه بعلمانية لا يكفّ عن إعلان الانتماء إلى مبادئها. إن تنظيم أي ديانة، واختيار ممثليها وتوجهاتها، ليس من شأن الجمهورية، طالما أن احترام القانون قائم. ماذا نقول عن وزير يُعلن عن رغبته بأن يتم انتخاب عدة نساء في الـ CFCM ؟ هل نفرض هذه المساواة على المؤتمرات الأسقفية أو المجلس الكنيسي اليهودي؟ أصبحت العلمانية مبدأ متجذراً جداً في الواقع الفرنسي، ولا تواجه أي تحدٍّ يمكن مقارنته مع ذاك الذي

١ هذا الأمر لا يمنع الكنيسة من النضال من أجل "تأويل" خاص للعلمانية وأن تحاول تطبيق ما ينتج عن هذا التأويل من ممارسات. انظر في هذا الخصوص:
Marc Andrault, "Vers un nouveau Concordat?", *Archives de sciences sociales des religions*, juillet-septembre 2003.

واجهته به الكنيسة الكاثوليكية في نهاية القرن التاسع عشر. لنتعلم إذاً كيف ندافع عن مكتسباتها من دون التشنّج أمام تهديدات بعيدة الاحتمال.

التباسات

أعادت فرنسا اكتشاف العلمانية بفضل قضية الحجاب، وخيراً فعلت. لكن غالباً ما جرى خلط لدى المتحاورين بين "تصوّرهم" عن العلمانية وذكرياتهم من جهة، وواقع القانون والتاريخ من جهة أخرى. في مقالة رأي لجان دانيال رئيس تحرير الأسبوعية **نوفيل أوبسيرفاتور**، نشرته اليومية **لوموند**، يدافع فيه عن "تصور علماني للتسامح" غريب: "يقوم التسامح على تقبل تجليات الأديان كافة، أكانت خاصة أم عامة، بينما تضع العلمانية الله في المنزل، والمواطن في المدرسة. إن المفهوم الفرنسي للعلمانية يدافع وبشكل خاص عن الفرد في مواجهة الجماعة الأصل، وعن المرأة ضد الأب الظالم، ويقبل بتغيير الدين وبإشهار الإلحاد". ويقتبس بعد ذلك نصاً للفيلسوف الإنكليزي جون لوك من كتاب **رسالة في التسامح** (١٦٨٩): "لا يجب أن ينعم رجال الدين بمنافع التسامح، إذ إنهم عندما يمسكون بزمام السلطة يحسبون أنفسهم في موقع يخولّهم حرمان الآخر منها. [...] طالما بقي رجال الدين كذلك، لا يمكن للصفح ولا للصرامة أن تجعل منهم أصدقاءً لحكومتك، لأنهم ببساطة أعداءٌ لها في المبدأ والمصلحة معاً". ويختتم جان دانيال قائلاً: "يكفي استبدال تعبير "الأصولي" بـ"رجل الدين"، للإشارة إلى أولئك الذين لا يمكنهم الفصل بين الدين والسياسة، وبين المعتقد والسلطة"[1]. لو كان هذا هو مفهوم العلمانية لدى المؤسسين الأوائل، لما رأينا أي اتفاق موقّع مع الكنيسة الكاثوليكية، ولما أمكن السماح لها بمتابعة نشاطها خلال عقود، مع العلم أنها كانت تحارب العلمانية وقوانين الجمهورية. وماذا عن هذه الفكرة القائلة إن العلمانية "تدافع عن المرأة ضد الأب الظالم"؟ على العكس، إذ إنها تكيّفت خلال عقود طويلة مع التفاوتات السياسية (كرفض حق الاقتراع للمرأة) والقانونية (حتى عام ١٩٦٥، كان على المرأة أن تحصل على موافقة زوجها للعمل

1 *Le Monde*, 9 juillet 2003.

أو لفتح حساب مصرفي). وإذا ما تمكنت المساواة بين الجنسين من الفوز ببعض المعارك، فإننا ندين بذلك بالأحرى إلى نضالات الحركات النسوية التي غالباً ما قوبلت بالتنديد، أكثر منه إلى العلمانية.

تقدم قراءة ميشيل ترييالا مثالاً آخر للقراءة المغلوطة للتاريخ، إذ تقول: "كان الهدف من قانون ١٩٠٥ هو إحداث شرخ في البنية التراتبية للكنيسة لا أكثر ولا أقل، وهو أمر لم يغب عن انتباه البابا الذي رفض الإذعان إليه. توجّب الانتظار حتى عام ١٩٢٣ [في الحقيقة ١٩٢٤] للتوصل إلى تسوية توافق الدولة وفقها على أن تجعل من الأبرشيات جمعيات وفق قانون ١٩٠٥". كل ما سبق ليس أكثر من مجرد أخطاء وظنون، فقد تخلّت الأغلبية الجمهورية عن مشروعها في إحداث شرخ في الكنيسة الكاثوليكية، كما رأينا، ومنذ عام ١٩٠٦ قبلت الدولة بأن تنعقد اجتماعات الجمعيات على مستوى الأبرشيات. وتتابع ترييالا قائلةً: "إذا ما نتج السلام أخيراً عن هذه المسيرة المؤلمة، وإذا ما تخللتها بعض التدخلات بغية جعلها أكثر مرونةً، فهذا لأن الـK.O. غلبت الكنيسة". الـK.O. غلبت الكنيسة، وهي مؤسسة تملك عشرات الآلاف من صروح العبادة التي يقوم الشعب بأعمال صيانتها، عداك عن شبكة المدارس؟ من جهة أخرى، كان بمقدور الحكومات الجمهورية التي تعاقبت حتى عام ١٩٢٤ تطبيق قانون الفصل، لكنها فضلت تعديله كي تتفادى صراعاً مميتاً مع الكنيسة والكاثوليك. وتنتهي ترييالا بالحديث عن المسلمين، مما يؤكد أنهم المستهدفون بتحليلاتها: "إذا كان المسلمون هم المعنيون بشكل خاص بقانون كهذا، فهذا لأن الآخرين جميعاً تقريباً انتهوا إلى الإذعان لقواعد اللعبة. إن الاستسلام اليوم يعني، على العكس، إلحاق الظلم بالمواطنين غير المسلمين الذين قبلوا الإذعان لهذه القاعدة العامة التي لا تنسحب على الآتين الجدد – كما يقول البعض"[1]. ما تغفل ترييالا عن قوله هو أن الكاثوليك "أذعنوا إلى هذه القاعدة العامة" بعد مرور حوالى أربعين عاماً، وأن في حوزتهم "كنز" قدّمته لهم الدولة، أي الكنائس والكاتدرائيات.

لم تتبنَّ الدولة سياسةً مرنة إزاء الكنيسة فحسب، لكن وفي كل مرة كان على مجلس الدولة أن يشرح قانون ١٩٠٥ كان يقوم بذلك بذهنية ليبرالية، كافلاً الحق للكنائس

1 *Le Figaro*, 24 septembre 2003.

بتنظيم نفسها وبالظهور كما تشاء في "الفضاء العام" - وهو مصطلح غامض لا أساس واقعياً له في القانون. وهكذا فإن أحد أول النزاعات التي واجهت الجمهورية كانت تلك المتعلقة بطواف المواكب خارج المقرات الدينية. فقد حاول بعض من رؤساء البلديات منعها متذرّعين بالخشية من تكدير النظام العام. فبين عامي ١٩٠٦ و١٩٣٠ جرى الطعن بـ١٣٩ قراراً من البلدية في هذا الشأن، وتمّ نقض ١٣٦ حالة، كما حدث ذلك أيضاً مع قرارات المحافظين كلها التي أرادت منع ارتداء الثوب الكهنوتي على أراضيها. كما رفض مجلس الدولة، في معظم الحالات، الطلبات المقدمة من البلديات لنزع السمة العمومية عن الكنائس، ورفض أيضاً منح هذه البلديات الحق في بيع الأغراض المخصصة للديانة. وفي ما يتعلق بالمواجهة بين رؤساء البلديات ورجال الدين بخصوص استخدام أجراس الكنائس لأغراض غير دينية، فقد حدَّ إلى أقصى درجة من إمكان استخدامها ما عدا في بعض الحالات الضرورية والنادرة. أمّا الخرق الأكثر خطورةً الذي كانت له نتائج في ما يخصّ الإسلام، وإن تعلق بمنطق آخر مختلف تماماً، هو عدم تطبيق القانون في الجزائر.

لا شك أن قانون ١٩٠٥ كان مرحلة حاسمة في تاريخ فرنسا. فعلى الرغم من أن "المسألة المدرسية" ستتسبب في حراك ملايين الناس في الثمانينيات والتسعينيات، إلا أن المسألة الدينية هدأت تدريجاً. فالجمهورية العلمانية حفظت الود ولم تلفظ الموروث الكاثوليكي الذي طبع فرنسا لقرون سابقة. كان القَسَم في المحاكم يُؤدّى "أمام الله وأمام الناس" حتى عام ١٩٧٢. ومازال رئيس الجمهورية الفرنسية هو الوحيد من بين رؤساء العالم الذي يعيّن الأساقفة، فهو من يوقّع على مراسيم تعيين أساقفة ستراسبورغ وميتز (ألزاس- موزيل)، وهي مراسيم تصدر بشكل سابق على التنصيب الكنسي لهؤلاء الأساقفة من روما الذي يأتي بدوره سابقاً على النشر في الصحيفة الرسمية. كما تجري استشارة الحكومة بسريّة لتسمية الأساقفة الآخرين، لا سيما في بعض الأبرشيات المعروفة بـ"حساسية وضعها" - كما في الجزائر قبل الاستقلال، وفي كاليدونيا الجديدة وكورسيكا اليوم... وهو إجراء نشأ بعيد عام ١٩٠٥. وهكذا نجد في رواية لجول رومان أن إحدى الشخصيات البارزة في الأوساط الكاثوليكية تُبرّر لمحاورها دعمها لمرشح إلى المجلس النيابي بالقول: "لا أحد أفضل منه مكانةً

ليكون واسطة لتبادل وجهات النظر بخصوص هذا التعيين أو ذاك في الكنيسة، ولتعيين مقعد أسقفي، أو كل ما يتصل بذلك. فأنت لست من السذاجة لتعتقد أن عملية الفصل جعلت هذه التبادلات في وجهات النظر بلا طائل، أليس كذلك؟"[1] فضلاً عن ذلك ما زالت فرنسا تحتفظ بوضعها كحامية للمسيحية حتى في القدس، حيث القنصل العام الممثل للجمهورية يحضر بصفته الرسمية في ما يقارب اثني عشر قداساً في السنة، ويباركه الكاهن ويقبّل الأناجيل المقدسة...

في ألزاس- موزيل، المقاطعة التي لم تُلغَ فيها المعاهدة البابوية بعد انضمامها إلى الجمهورية عام ١٩١٨، توجد أربع ديانات معترف بها: الكاثوليكية والكنيسة الإصلاحية وكنيسة مذهب أوغسبورغ واليهودية، ويتقاضى المرشدين الدينيين أجورهم من الدولة، أي من كل من يدفع الضريبة. وفي غيانا، الكنيسة الكاثوليكية هي "الوحيدة" التي تعترف بها الدولة (وهي من تعطي رواتب الكهنة). ومن "حالات النجاة" الأخرى بعد المعاهدة البابوية نذكر التصريح بأربعة أعياد كاثوليكية كأيام عطل عام ١٨٠٢ - يوم عيد الميلاد المجيد، وعيد صعود المسيح إلى السماء، وعيد صعود العذراء، وعيد جميع القديسين - وأُضيفت إليها، عام ١٨٨٦، عطلتا عيد الفصح وعيد العنصرة. مَن ما زال يعرف في فرنسا دلالة عيد صعود العذراء أو اثنين العنصرة؟ إن تحديد إلغاء عطلة اثنين العنصرة ابتداءً من عام ٢٠٠٥ لم يثر الاحتجاجات إلا من - أولاً - أحزاب اليسار والنقابات التي رفضت إطالة ساعات العمل، وثانياً - من موظفي القطاعات السياحية الذين خشوا من تبعات إلغاء "جسر" بين عطلتين.

يقترب أحياناً الاستثناء الفرنسي من حالة الخطاب المزدوج. ففي خضمّ السجال حول العلمانية، في الأسبوع بين ١٣ و١٩ تشرين الأول/ أكتوبر، حضر رئيس الحكومة جان بيير رافاران مراسم تطويب الأم تيريزا في الفاتيكان بعد زيارة إلى مسجد باريس؛ في حين كان وزير الداخلية يشارك في قدّاس في أجاكسيو في إحدى جولاته في كورسيكا. أشارت الأسبوعية **لوبوان**[2] متهكمةً إلى ذلك بعبارة "الأسبوع المقدّس" بالنسبة إلى الحكومة.

---

1 Jules Romains, *Recherche d'une église*, dans *Les Hommes de bonne volonté*, Vol. 1, Robert Laffont, Paris, 2003, p. 1178.

2 *Le Point*, 16 janvier 2004.

أصبحت الحرية الدينية اليوم تحتكم أيضاً إلى القانون الأوروبي. إذ اكتسبت الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية المقررة عام ١٩٥٩، التي لم تجزها فرنسا إلا عام ١٩٧٣، قوة القانون. وتنص مادتها التاسعة، المأخوذة حرفياً تقريباً من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان المقرر في ١٠ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٤٨، على ما يلي: "لكل إنسان الحق في حرية التفكير والضمير والعقيدة. هذا الحق يشمل حرية تغيير الدين أو العقيدة، وحرية إعلان الدين أو العقيدة بإقامة الشعائر والتعليم والممارسة وإتمام الفروض، على انفراد أو بالاجتماع مع آخرين، بصفة علنية أو في نطاق خاص". تنص الفقرة الثانية من هذه المادة على ما يلي: "لا تخضع حرية الإنسان في إعلان ديانته أو عقيدته إلا للقيود المحددة في القانون والتي تكون ضرورية في مجتمع ديمقراطي لصالح أمن الجمهور وحماية النظام العام والصحة والآداب أو لحماية حقوق الآخرين وحرياتهم". أين تقف حرية الإنسان في "إعلان ديانته أو عقيدته"؟ لا شك أنه يجب على المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان أن تدلو بدلوها من جديد في هذا الشأن.

يكتب إيميل بولا قائلاً: "المجتمع العلماني هو المجتمع الذي يتوقف عن التعلم العسير لكيفية التعايش مع خلافاته العامة، مفضّلاً حلّها باللجوء إلى فكر يُفرَض على الجميع بدلاً من الوقوع في حرب أهلية. إذاً، هل لكلٍّ حقيقته؟ الإجابة هي بنعم ولا في آن واحد. فالعلمانية ليست مسرح بيرانديللو (Pirandello) حيث يتقوقع كلٌّ داخل حقيقته، فهي تتطلب شجاعة المناظرة وذائقة اللقاء وتبادل الآراء بين أناسٍ يفصلهم التاريخ والثقافة والوسط الاجتماعي، وتضعهم الحياة في مواجهة تراثهم. كانت ولادة علمانيتنا عسيرة وما زالت تحتفظ بندوب هذه الولادة، لكننا إذا ما نسيناها فإننا نخاطر بأن نكفّ عن فهمها. إن استرجاع ذاكرتها يساعد على التنفيس عن ألمها ولأم جراحها"[1]، وعلى التخلص من الوساوس التي تزرع الخوف من جديد...

1 Poulat, *Notre laïcité publique*, *op. cit.*, pp. 411–412.

الفصل السادس

إنذارات خطر فرنسية

"لم يحتمل الاستماع إلى أشخاص راشدين وهم يحاجّون كما لو كان مسموحاً الخلط بين العلم والرأي، وبين اليقينيات والفرضيات. كان يزعجه بشكل خاص الاختصاصيون الذين، لشدة ثقتهم بطروحاتهم في ما يتعلق بالتفصيلات، كانوا يقعون في مطب تبجحات الخطباء بمجرّد شروعهم في عرض الخواتم العامة."

Manès Sperber, *Et le buisson devins cendre*, Odile Jacob, Paris, p. 411.

في خلفية الملصق الإعلاني تنتصب مئذنة مسجد مطبوعٌ عليها القول التالي لحسين الموسوي، أحد قياديي حزب الله اللبناني (١١ أيلول/ سبتمبر ١٩٨٦): "بعد عشرين عاماً ستكون فرنسا ولا ريب جمهورية إسلامية"، متبوعاً بعبارة "إن شاء الله". لُصِقَ هذا المنشور غير الموقّع في إقليم في جنوب فرنسا (les Bouches-du-Rhône) في نهاية الثمانينيات. يُعبّر هذا الملصق الذي قد يكون من فعل اليمين المتطرف عن استيهام ما فتئ يتّسع منذ ذلك الحين: فالجمهورية مهددة بفقدان هويتها، وبأن تغرق وسط الوجود الإسلامي.

"فرنسا تحت الضغط"، هكذا عنونت اليومية الباريزيان في ١٩ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٤، مع صورتين جنباً إلى جنب على الصفحة الأولى: الصورة الأولى

تُظهر سيارة محطمة لمن يسمّيه وزير الداخلية "مسلماً محافظاً"، السيد عيسى ديرموش؛ والصورة الثانية لشابات يتظاهرن ضد القانون المتعلق بالحجاب. ما هو الرابط بين الحدثين؟ "لن تذعن الجمهورية للمسلمين المتطرفين"، عنونت اليومية على صفحتين في صوغ أشبه ببيانٍ منه بعرضٍ لـ"حدث اليوم". وحتى يومنا هذا، لا شيء يدلّ على أن الإسلاميين هم الذين ارتكبوا الاعتداء ضد المحافظ.

دائماً ما كان قسم من الرأي العام ومن ممثليه يُشيرون إلى المهاجرين - أياً كانت أصولهم - كخطر متعدد الأوجه. ففرنسا لم تنتظر حتى اليوم لتعرف حالة معاداة الأجانب، إذ وقع آخرون قبل العرب ضحيةً لها. صرح برادون، النائب عن مدينة آين أمام مجلس النواب في ٢ شباط/ فبراير ١٨٨٨ قائلاً: "لا يمكننا التغافل عن حقيقة أن الحوادث التي وقعت في العشرين عاماً الأخيرة قدّ عكّرت صفو العناية مضرب المثل التي كانت بلدنا توليها للأجانب"، وبدأ بصبّ جام غضبه في المقام الأول على العمال الألمان في قطاع الصناعات الكبيرة، إلا أنه لم يوفر أيضاً الإيطاليين "الذين يمثلون منافساً عنيداً لعمال البلد" ويثيرون الشجارات أيضاً. ويختتم بإدانة "التسلل السويسري". وبالاستناد إلى الإحصاءات القضائية يقدّم باردون الأجانب كـ"مخزون من المجندين جاهزين للانخراط في جيش الجريمة. فالخطر واضح ووشيك"[1]. لا يتجاوز عدد هؤلاء المهاجرين الخطرين المليون نسمة، يضاف إليهم، موزعين بحسب تعدادهم تنازلياً كالتالي: ٤٨٢٨٦١ بلجيكياً، ٢٦٤٥٦٨ إيطالياً، ١٠٠١١٤ ألمانياً، ٧٩٥٥٠ إسبانياً، ٧٨٥٨٤ سويسرياً... ويلفت باردون بكثير من التوعّد إلى أن هذه الأرقام لا تأخذ بالحسبان الأعداد الكبيرة جداً للمهاجرين غير الشرعيين. خلال ما يقارب نصف قرن، في الفترة بين ١٨٤٨ و١٨٩٠، كان البلجيكيون الضحية الأبرز لأعمال العنف المرتبطة بمعاداة الأجانب. في عام ١٨٩٢، في دروكور في منطقة با- دو- كاليه، قام السكان بطرد العمال البلجيكيين وبهدم وسرقة منازلهم. ومع نهاية القرن أصبح الإيطاليون هم كبش الفداء بتعرضهم

1 Cité par Philippe Videlier, "Répertoire ancien pour xénophobie moderne", *Le Monde diplomatique*, Octobre 1993.

لمطاردات وأعمال قتل وسرقة ممنهجة[1]... القاسم المشترك بين هذه الأعمال كلها هو الموضوع التالي: المهاجرون يسرقون عملنا ويسبّبون انخفاض الأجور.

عام ١٩٣٨، نشر ريموند مييه، مساعد رئيس تحرير اليومية **لوتمب**، كتاباً صغيراً بعنوان **ثلاثة ملايين أجنبي في فرنسا، غير مرغوب فيهم، ومرحب بهم**. ورغم تأكيده على اختلاف طرحه عن الطروحات العنصرية التي كانت في أوجها، إلا أنه يصف حيّاً في سان دوني على النحو التالي: "إنه نزل كبير مشترك، ومتاهة من الأزقة والطرق المسدودة، تُنشر فيها الأسمال على نوافذ المساكن الخربة. في كل شهر يبني المهاجرون الجدد وأبناء العجائز الولودات مساكن جديدة مُلحقة، ويدهنونها بألوان فاقعة، ويلصقون على جوانب جدرانها المتشققة شرفات خشبية وسلالم خارجية. إنها عبارة عن مخيمات ستكتظ عما قريب بالدجاج والأرانب والأولاد. عندما يحلّ المساء نسمع أصوات الأكورديون والمراقص الشعبية ومندولينات الحلاقين. في النهار لا نسمع إلا أصوات صراخ الأطفال وأغاني النساء الرتيبة. فجأةً تُعلن الصفارات عن عودة الرجال، وبحماسة من الابتهاج ممزوجة بالخشية تركض الزوجات الخادمات لإشعال النار، ويلتففن حول دكاكين الشوّائين، ويتراكضن، ويتصارخن، في حين تنتشر في الهواء [بهذه السرعة!] رائحة البصل والزيت المقلي". ويتابع: "يطول الحديث إذا أردنا وصف كل المجموعات السكنية للعمال الإيطاليين والبولونيين والإسبان والتشيكوسلوفاكيين والآسيويين والأفارقة الذين، خلافاً للبلجيكيين والسويسريين مثلاً، يعيشون على هامش السكان الأصليين، وقد يرغبون، إنْ تطور وضعهم أكثر، بتشكيل فئات أقليات إثنية". ثم يقوم بكتابة قائمة بما يدعوه "البلديات المُستَعمَرة" أو "البلديات المُكتسحة"[2]، ليعطي انطباعاً بقرب خطر النزعة الجماعاتية.

تحولت وجهة الحذر اليوم لتصبح ضد العرب. رأينا في الفصل الرابع كيف يستهدفهم "نوع خاص" من العنصرية، وسنرى في الفصل العاشر كيف تندرج هذه العنصرية في سياق التاريخ الكولونيالي. يلاحظ رالف سكور أن الرأي العام الفرنسي، في فترة ما بين الحربين، كان ينظر إلى الأفارقة الشماليين بوصفهم منتمين إلى فضاء

1 Gérard Noiriel, *Le Creuset français. Histoire de l'immigration XIX-XX siècle*, Seuil, Paris, 1988, pp. 258-262.

2 Cité par Philippe Videlier, "Alerte : immigrés!", *Le Monde diplomatique*, septembre 1991.

ثقافي "تتنافر مبادئه تماماً مع مبادئ أوروبا"[1]. أما جان جيرودو فكتب أن العرب يمثلون هذه "العرقيات البدائية والمنغلقة التي لا يمكن لحضاراتها، بسبب وضاعتها أو خاصيتها المنغلقة على ذاتها، أن تُنتج إلا أحكاماً مبهمة ومثيرة للشفقة"[2].

جرى تقديم الإسلام كدين ذي أثر قاطع وسلبي. فنحن لسنا أمام تنافس في ميدان الحياة الاجتماعية، بل أمام "خطر" يتهدّد حضارتنا. في رواية **الجوابّون** (١٩٣٩) أحاط جان مالاكيه بـ"النزاع المستمر، والحاسم وغير القابل للاختزال [بين الفرنسيين والأفارقة الشماليين]. يوجد بيننا وبينهم هوة لا يمكن ردمها. وليس علينا تمني ذلك بكل الأحوال. من الناحية الخلقية والجسدية، ليس بمقدور هؤلاء الأجانب المهددون بالسلّ والسِلفس أن يقدموا شيئاً جيداً. وإذا ما تكيّفوا فذلك لأنهم يكتسبون عيوب الحضارة لا مزاياها"[3]. حتى اليسار الذي ولو تعاطف معهم أكثر، إلا أنه يشارك بقية الناس أحكامهم المسبقة ذاتها حول "كسلهم المتوارث" وحول فاعليتهم "الأدنى بشكل واضح" من فاعلية الفرنسيين - باستثناء الحزب الشيوعي الذي حاول أن ينظّم "الأجانب" في عهد سابق.

يختتم رالف سكور قائلاً: "يوحي الأفارقة الشماليون بمقدار ضئيل من الإطراء. فحتى عندما لا يستدعون العداء يُنظر إليهم كـ"أطفال كبار" يجهلون الأعراف، وكغزاة ذوي لَكنَة مضحكة. ولا بدّ من رفع الكلفة عند الحديث معهم. لكن هؤلاء البشر، الذين كانت تُطلق عليهم بشكل مُذل تسمية "الجَدْي[4]" و"السِيدي[5]"، كانوا يستثيرون بشكلٍ خاص شعوراً بـ"اشمئزاز غير منطقي" ممزوج بالخوف. وهذا ما بدا على لسان مدير مكتب التوظيف في نانسي الذي قال: "يصبح هؤلاء العاطلون عن العمل والمتروكون بلا مراقبة خطراً حقيقياً على النساء والأطفال الذين ما عادوا يتجرؤون على المجازفة بارتياد الأماكن الخاوية بمفردهم"[6].

---

1 Ralph Schor, *L'Opinion française et les étrangers, 1919-1939*, Publications de la Sorbonne, Paris, 1985, p. 165 et suivantes.

2 Cité *ibid.*, p. 165.

3 Cité *ibid.*, p. 166.

٤ Les bicots، وهي مزيج من arabi (عربي) و bique (معزاة). (م)

٥ Les sidis وهي الكتابة الفرنسية لكلمة سيدي العربية. (م)

6 *Ibid.*

جرى إبعاد هذا التاريخ بأكمله، فغاب فعلياً موضوع الهجرة عن الكراسات المدرسية، في حين بدأ تاريخ المستعمرات والاستعمار بإيجاد مكانٍ له بصعوبة. إذاً، هل هذا يعني أن لا شيء تغير؟ وأن موجة معاداة الأجانب الحالية ليست سوى تكرار لتلك التي وسمت العصور السابقة؟ يوجد ولا ريب قواسم مشتركة بين الفترات الثلاث الأبرز من الهيجان العنصري في الأعوام ١٨٨٠ و١٩٣٠ و١٩٨٠. إذ إن كلاً منها أتى في سياق أزمة اقتصادية واجتماعية أدت إلى تدهور الانتماء الطبقي لعديد من الفرنسيين، والذي تم إرجاع سببه إلى الأجانب. كما أنها تتزامن مع أزمة في "الهوية" الفرنسية. وجميعها شهدت توظيفاً لبروباغندا معاداة الأجانب في المخاوف اللاواعية التي تجد جذورها في الواقع المعيشي لكل فرد. "أفليس المهاجر هو من يجعل من وقت الانتظار أمام البريد طويلاً لأنه لا يعرف كيف يملأ استمارة الحوّالة البريدية التي يريد إرسالها إلى عائلته التي مازالت في بلده؟ أو أليس هو من يبقى جالساً على المقعد في الميترو خلال ساعات الذروة؟ هذه العلامات اليومية كلها تجعل الاختلاف "بيننا" و"بينهم" ملموساً. إنها من يعطي الفاعلية للخطاب السياسي القادر على تحويلهم إلى قضية سياسية"[١].

غير أنه وفي وقت تتلاشى فيه بالتدريج العنصرية إزاء الآخرين، تتثبت العنصرية نحو العرب – أو المسلمين. لكن، إن عرفت الهجرة المغاربية مصيراً مختلفاً، فليس ذلك بسبب ما يُشاع عن الأسباب الدينية والثقافية، فقد ساد سابقاً زعمٌ بأن يهود أوروبا الوسطى لم يستطيعوا الاندماج بسبب دينهم، وكان يُنظر إلى الإيطاليين بريبة لأنهم غير متشيعين للكنيسة وللبابا. يلعب عاملان اثنان دوراً في حالة العرب: من جهة، إن عملية اندماجهم عبر العمل اليدوي والحركة العمالية والصعود الاجتماعي تجد صعوبات أكبر؛ ومن جهة أخرى، فإن انتماءهم إلى العهد الكولونيالي السابق، مع كل الاحتقار الذي نما نحو "السكان الأصليين" على مدى أكثر من قرن (مئة وثلاثين عاماً بالنسبة إلى الجزائر)، يستمر أثره في النفوس.

ويضاف إلى كل ما سبق السياق الدولي في الأعوام الأخيرة الذي سمح بالتغطية على العنصرية ضد العرب عبر راية الحرب العالمية ضد "التهديد الإسلاموي"، وهو

١ في ما يتعلق بهذه الفقرة انظر:
Noiriel, *op., cit.*, pp. 270-277

تهديد يوطّد في فرنسا نوعاً من الوحدة الوطنية. في أثناء جلسة انعقدت في ٩ تموز/ يوليو عام ٢٠٠٣ واستمعت خلالها لجنة دوبريه حول الرموز الدينية في المدارس إلى إيف بيرتران، المدير المركزي للاستخبارات العامة، وقد أيّده النائب جان بيير برار، المحسوب على التيار الشيوعي، حبث قال: "أنا معك في كل ما تقول من أن هذه القضية [الحجاب] منظمة جداً، كما لو أنها محاولة لامتحان دفاعات الجمهورية. لا أرغب في الدخول في أوهام حول الموضوع، لكنني عندما كنت أصغي إليك تساءلت إن كان الأمر يتعلق بمؤامرة فعلية من الأوساط الأشد تطرفاً في هذا الشأن، من أولئك الذين يوظفون الدين لأغراض أخرى لكي يجدوا لهم موطئاً على الأراضي الفرنسية".

في الجلسة ذاتها، وعلى الطرف الآخر من رقعة الشطرنج السياسية، نجد النائب عن منطقة إيفلين، جاك ميار، الذي يتفاخر بمعرفته الجيدة بالإسلام – لكنه يتحدث عن مذهب وهابي لدى الشيعة، وهو أمر يُضاهي بسداده الحديث عن مذهب كاثوليكي بروتستانتي – يزاود قائلاً: "لا أظن أن الحالة الفرنسية معزولة عما يجري في الساحة الدولية، لا سيما في منطقة البحر الأبيض المتوسط. وهذا ما يُقلقني. إذ إننا نرى بوضوح كيف يعملون وكيف يتقدمون"[1]. في نيسان/ أبريل عام ٢٠٠٤ قدم جاك ميار مع ٤٦ من رفاقه من اليمين مشروعاً لإعادة تطبيق حكم الإعدام على الإرهابيين.

يحلّ الخوف في كل مكان، ويغذيه خصوصاً تركيز بعض وسائل الإعلام على العواطف (انظر الملحق II). كيف لا يمكن الالتفات إلى ما ورد في الصفحة الأولى من الأسبوعية لبوان، إذ تحت عنوان "فرنسا: الخطة السرية للإسلاميين" نجد صورة لنساء يرتدين الأسود من رؤوسهن حتى أخماص أقدامهن، نراهن من ظهورهن، ونرى في الجزء الأمامي من الصورة اثنتين منهن وأيديهن ممدودة إلى فتاة صغيرة مكشوفة الرأس برداء أحمر. إنها الفتاة ذات الرداء الأحمر مُهدّدة من الذئب الضخم والشرير. في الصفحات الداخلية نقرأ فقرة تُقدم للملف على الشكل التالي: "إنه ملف مُقلق. من لندن إلى باريس، ومن بروكسل إلى كولونيا، ومن ستراسبورغ إلى برادفورد، انطلق "محاربو الله" في حربٍ صليبية جديدة ضد الغرب. وعلى الرغم من أنهم لا يمثلون إلا أقلية، إلا أنه لا يمكن التغافل عن عملياتهم ونفوذهم. ها نحن نكشف هنا في هذا

1 *La Laïcité à l'école : un principe républicain à réaffirmer, op., cit.*

الملف، وللمرة الأولى، تنظيمهم وتمويلهم وبرامجهم"[1].

من الخطأ الاعتقاد أن هذا الموضوع قد ظهر بين ليلة وضحاها، كما من الخطأ تماماً أن نرى فيه استئنافاً لبعض الاستيهامات القديمة عن الخطر المحمدي – رغم أن بعضهم لا يتوانى عن استحضار معركة بواتييه أو الحروب الصليبية. توخياً للدقة يمكن القول إن الاتجاه الذي ينظر إلى "مسلمي" فرنسا على أنهم مرتبطين بما يجري في العالم كان قد أخذ بالتشكل مع قيام الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩. هكذا، أربكت الحركات المطلبية للعمال المتخصصين (OS) بمجال صناعة السيارات في الفترة ما بين ١٩٨٢ و١٩٨٤ سلطة اليسار الجديدة، فزعم بيير موروي، رئيس الوزراء حينها، في ٢٨ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٣ قائلاً: "إن الصعوبات الأساسية المستعصية إنما يثيرها وجود العمال المهاجرين. لست غافلاً عن مشكلاتهم، لكن ينبغي التذكير أنهم يتحركون بدفع من جماعات دينية وسياسية تتحدد وفق معايير ضئيلة الصلة بالواقع الاجتماعي الفَرنسي"[2]. هنا، ستتهم الحكومة الفرنسية المذهب الشيعي والنشاط الإيراني الذي، إن أردنا توخي الدقة، لم يكن له كبير الأثر على العمال... في الفترة ذاتها طالب العمال بأماكن للصلاة، فأثار الأمر سجالاً لم يكن قد أثاره طلب مشابه في السبعينيات قُدِّم خلال النضالات الكبيرة لأسر الجمعية الوطنية لبناء المساكن للعمال المهاجرين (Sonacotra). وقد عنونت اليومية **لوموند** إحدى مقالاتها عام ١٩٨٤: "تمرّد العمال المتخصصين المسلمين"[3]، وهو تعبير لم يكن ليخطر على البال في الأعوام السابقة. شيئاً فشيئاً، يحلّ المسلم محلّ العربي...

كان اليسار قد مهّد لذلك مسبقاً، وذلك عندما نكث الحزب الشيوعي بقسم من وعوده عند وصوله إلى السلطة عام ١٩٨١ (خاصةً حق الاقتراع للمهاجرين الذي يُعدّ إجراءً ذا رمزية كبيرة)، وكذلك عند هجوم الحزب الاشتراكي الفرنسي بالبلدوزر على سكن لعمال ماليين في فيتري في ٢٤ كانون الأول/ ديسمبر عام ١٩٨٠. رغم إنكار مدبري هذه العملية، إلا أن الرسالة الموجّهة للطبقة العاملة كانت واضحة: ما عادت العنصرية موضوعاً محرّماً. في كانون الثاني/ يناير عام ١٩٨٤ شهدنا حدثاً يعبّر عن

1 *Le Point*, 27 mai–2 juin 1991.

2 Cité par Gastaud, *op., cit.*, p. 496.

3 *Le Monde*, 1er février 1984.

استقالة اليسار هذه. فالعمال في شركة السيارات بيجو، الذين قاموا بتمرد الكرامة عام ١٩٨٣، أنهوا الإضراب الذي بدأوه للاحتجاج على ٢٠٠٠ تسريح أجازته الحكومة اليسارية، وخرجوا من المصنع محاطين بصيحات مئات الموظفين تهتف: "العرب إلى الفرن، والسود إلى نهر السين، نريد أن نعمل"[1].

عززت موجة الاعتداءات المرتبطة بالحرب الأهلية الجزائرية، في الفترة ما بين ١٩٩٥ و١٩٩٦، الشعور الجديد بالخوف. استثمرت وزارة الداخلية هذه المخاوف، وخصوصاً شارل باسكوا الذي عاد إلى الوزارة بعد فوز اليمين في الانتخابات التشريعية، فعمل يداً بيد مع الأمن العسكري الجزائري لحمل جنرالات الجيش الجزائري على تغيير رأيهم. إضافةً إلى ذلك قامت فروع الاستخبارات العامة وإدارة مراقبة التراب الوطني (DST) بنشر تحليلات مخيفة حول المسلمين وتوزيعها على مسؤولين سياسيين محليين ووطنيين. هذه الفروع، التي وجدت نفسها – كمثل أقرانها في الخارج – أمام تحدّي التكيّف مع الوضع الجديد وتبرير دورها بعد زوال الاتحاد السوفييتي والمعسكر الشيوعي، بدأت بالاهتمام بالإسلام بعد الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩. وقد احتاج الأمر ما يقارب عشرة أعوام لفرض الفكرة القائلة إن الإسلاموية باتت تشكل تهديداً رئيساً للجمهورية.

جان لوي بروغيير، القاضي الأول المسؤول عن التحقيق في المحكمة الابتدائية الكبرى في باريس وعن تنظيم فرع مكافحة الإرهاب، يُجمل القول في هذه الموضوعات، شارحاً أنّ الدول مع نهاية الحرب الباردة لم تعد متورطة في الإرهاب، لكن تطوراً مهماً حصل منذ ذلك الحين، إذ "ظهرت في المرحلة الأولى شبكات كانت قد نشأت إثر حظر الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر وشكّلت جزئياً في ما بعد الجماعة الإسلامية المسلحة. [...] انتبهنا بعد ذلك إلى أن الوضع أصبح معقداً. لاحظنا أنه في المناطق الرمادية من ضواحينا يعتنق بعض الشبان الفرنسيين الإسلام بنسخته المتطرفة والعنيفة، وأن شباناً مهاجرين من الجيل الثاني كانوا يُجنَّدون في شبكات تتشكّل بشكل تلقائي وتُمكّنهم من تبرير عنفهم وجنوحهم وفق نمط مجزل جداً، وهو نمط الإرهاب الديني". ويتحدث بعدها عن التنظيمات الإسلامية الفرعية

1 Cité dans "Mémoire d'un immigré révolté", *Libération*, 11 février 2004.

التي تنشأ على امتداد العالم، في المعسكرات الأفغانية أو أمكان أخرى: "على هذا النحو نشأ هذا السديم، هذه الشبكة العنكبوتية (Web) للإرهاب الذي تنبع حدّة خطورته من الطريقة غير المنتظمة لتطوره، كما شبكة العنكبوت، وأن الرأي العام في جميع الدول لم يكن مهيّأ لاستشعار هذا التهديد. لهذا لم يتم اتخاذ أي إجراء للرد في هذا الخصوص"[1].

بعد هجمات ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، فاخر جان لوي بروغيير بأنه توقع ما عجزت الاستخبارات الأميركية عن التنبؤ به، ويبدو أنها منذ ذلك الحين غالباً ما تلجأ إلى الاستعانة بمشورته... ذلك لأنه يؤيد وبلا تحفظ الرؤية القائلة بحرب عالمية جديدة، وبخطر إسلامي عالمي يتجلى في فرنسا في أربعة أنماط: العنف الإرهابي، الضواحي وحالة عدم الأمن، النزوع إلى الجماعاتية في مواجهة العلمانية، وأخيراً الديموغرافيا. غالباً ما يُعرض في التلفاز في النشرة الإخبارية الواحدة تتالٍ لموضوعات تتعلق جميعها بهذه القضايا المتنوعة، فيأتي خبر عن حادثة كسر في ضاحية تالياً على خبرٍ عن عملية لتنظيم القاعدة، بما يعزز حالات الخلط في الأذهان.

منعطفات جزائرية

لا بد في هذا الصدد من استطراد صغير في الحديث عن الجزائر، إذ ألقت الحرب في الطرف الآخر من البحر المتوسط بظلالها على السجال الدائر في فرنسا، كما لو أنها "طافت" على فرنسا، وذلك لأسباب متعددة تتعلق أولاً بتاريخ الاستعمار وبالحرب، وكذلك بروابط التضامن التي جمعت الطرفين معاً. في سياق أعمال العنف التي وقعت في التسعينيات لجأ عدد من الناشطين إلى فرنسا، وهم يشاركون اليوم في النقاش الدائر حول الإسلام والإسلاموية. تحكم الجزائر منذ عام ١٩٦٥ سلطة عسكرية راسخة نشأت في أثناء حرب التحرير، لكنها ألغت كل نوع من أنواع المعارضة (خاصةً اليسارية منها) ومنعت كل أشكال التعددية. قادت هذه السلطة البلاد إلى طريق مسدود، ولم تتوانَ منذ عام ١٩٨٠ خاصةً عن التمسك بمواقف محافظة –

1 "L'humanité en échec?", acte du colloque organisé à Paris le 4 février 1999 par le Comité international de la Croix-Rouge, Genève, 1999.

مثل اعتماد قانون الأسرة عام ١٩٨٤. سمح الانفتاح مع نهاية الثمانينيات بحريات أوسع وبإنشاء قوة إسلامية كبيرة في الوقت نفسه، وهي الجبهة الإسلامية للإنقاذ، مع بقاء معظم التنظيمات الأخرى مهمّشة كما كانت في العقود السابقة. فازت الجبهة بالدور الأول من الانتخابات التشريعية في كانون الأول/ ديسمبر عام ١٩٩١، وترافق هذا الفوز مع احتضار نموذج "الريع النفطي" الذي كان يسمح للدولة بضمان الحد الأدنى المعيشي للسكان، كما مع فقدان تام للثقة بالنموذج السياسي "الليبرالي" و"الاشتراكي" معاً. تدخل الجيش إذذاك وقاطع الانتخابات وسار في طريق القمع الجماعي لكوادر وناشطي الجبهة، مما حمَلها - وجماعاتها الأشد تطرفاً - على السير في طريق "الكفاح المسلح".

وقعت مجازر فظيعة واغتيل عشرات الآلاف من الأشخاص. نالت المجموعات الإسلامية المسلحة نصيبها من ذلك، ويُنسب إليها أيضاً عدد من أعمال القتل. لكن العسكريين ساهموا إلى حد كبير في هذه الحصيلة المخيفة. يؤكد على ذلك عدد من الشهادات لضباط قدماء[1]. لا يمكن طبعاً تقديم حصيلة "موضوعية" لعدد الضحايا قبل مرور زمن طويل على الوقائع، إلا أن رفض السلطات السماح بالقيام بأي تحقيق إنما يزيد الشكوك حول تورّطها. على أي حال، ما دافع عنه العسكريون في هذه "الحرب الأهلية الجزائرية الثانية" كان سلطتهم أولاً وأخيراً - واستمرارهم في سرقة مصادر الثروة في البلد - لا "العلمانية"، وذلك خلافاً للبروباغندا التي ألّفوها وأذاعوها في فرنسا وأوروبا، (فلا ننسَ أنهم وافقوا على مشاركة حركة المجتمع من أجل السلام "حماس سابقاً" في الحكومة منذ عام ١٩٩٦، والتي لا تختلف طروحاتها حول الأخلاق والمجتمع بكثير عن طروحات الجبهة[2]، بالإضافة إلى أننا ما زلنا ننتظر مراجعة قانون الأسرة).

رفض عدد محدود من الناشطين اليساريين الاختيار بين إسلاموية رجعية وجيش

١ انظر على سبيل المثال:
Habib Souaïdia, *La Sale Guerre*, La Découverte, Paris, 2001, Mohammed Samraoui, *Chroniques des années de sang*, Denoël, Paris, 2003, et Jean-Baptiste Rivoire et Louis Aggoun, *Françalgérie, crime et mensonge d'Etat*, La Découverte, Paris, 2004.

٢ عقدت "حركة المجتمع من أجل السلام" عدة لقاءات في كانون الثاني/ يناير عام ٢٠٠٤ ضد القانون حول الحجاب في فرنسا.

ديكتاتوري، ودفعوا بخيار الحوار بديلاً عن حربٍ بلا هوادة. وعدّ آخرون (لا سيما من النساء) أنه لا مجال لـ"الحوار مع الشيطان"، ففضّلوا ما كان يبدو لهم درعاً واقياً، أي: السلطة العسكرية. وفي شهر كانون الثاني/ يناير عام ١٩٩٥ عُقد لقاء في روما برعاية السلطات المحلية في سانت ايجيديو، بحضور ثماني تنظيمات سياسية، ومنها بشكل خاص ثلاث جبهات (جبهة التحرير الوطني وجبهة القوى الاشتراكية والجبهة الإسلامية للإنقاذ) - سمح هذا اللقاء بالإعداد لـ"برنامج سياسي من أجل عقد وطني" يهدف إلى إنهاء مناخ الرعب والشروع في إيجاد مخرج. لو تمّ تنفيذ هذه التوصيات لتفادينا ربما عشرات آلاف القتلى، إضافةً إلى سلطة ديكتاتورية، هي سلطة الجيش أو الإسلامويين. في كل الأحول، إن سلسلة الحوادث البربرية التي رافقت هذه المأساة أرخت بثقلها على رؤى اليسار الفرنسي للإسلام وحملته على إنتاج قراءة للنقاشات في فرنسا بنظارات جزائرية.

"القاعدة تُجنّد في فرنسا"

"العراق. هؤلاء الفرنسيون الذين يواجهون القوات الأميركية". خمسة أعمدة في الصفحة الأولى من اليومية **فرانس سوار**[1]. صورة كبيرة لشابين مقنّعين، الأول بقلنسوة والثاني بكوفيّة، وسلاح، هو عبارة عن قاذف صاروخي، على خلفية خضراء تَرمزُ للإسلام. نقرأ تحت العنوان الفرعي: "يكشف القاضي المختص بمكافحة الإرهاب جان لوي بروغيير، في مقالة لجريدة **نيويورك تايمز**، عن شبان أتوا من فرنسا للانضمام إلى صفوف الجماعات المسلحة المعادية لأميركا". ونجد في الداخل ملفاً من صفحتين يحمل العنوان التالي: "عشرات الجهاديين الفرنسيين يقاتلون مسبقاً في العراق"، ثم تحت العنوان الفرعي نجد ما يلي: "كشف حقائق. في وقت عانى فيه الأميركيون بالأمس من أثقل خساراتهم منذ بداية الصراع، أكّد القاضي بروغيير أن محاربين غادروا فرنسا للانضمام إلى حرب العصابات".

شرح أنطوان باسبو، مدير مرصد البلاد العربية، في مقالة له في الملف نفسه

1 *France-Soir*, 3 novembre 2003.

بعنوان "العراق مسرح للعمليات المعادية لأميركا بامتياز"، أن "من المحتمل" أن يكون ثمة فرنسيون يقاتلون في العراق. ما الفائدة بعد ذلك إن أكد أحد الصحفيين ضرورة "أن نأخذ هذه المعلومات بحذر"، طالما أنّ تنسيق الصفحة والصور يقول العكس. كما أن القاضي بروغيير كذّب في اليوم ذاته قائلاً: "ليس لدينا أي معلومة موثّقة عن عشرات الفرنسيين الذين ربما ذهبوا للقتال في العراق. يمكننا القول فحسب إن في العراق ما يجذب الإسلامويين المتطرفين من الجالية الأوروبية"[1]. لكن، مَنْ مِنْ قرّاء الصحيفة قرأ هذه التكذيبات؟ كل ما قد ينفع لإثارة الخوف جيد، حتى إعادة نسخ مقالة قديمة بعنوان "مساجد مُسيطر عليها"، كانت قد نُشرت في اليومية **لوموند**، وذلك لتقديمها على أنها نتاج تحقيق حول السلفيين (في ٣ آذار/ مارس عام ٢٠٠٤).

في كانون الأول/ ديسمبر عام ٢٠٠٣ عنونت اليومية **لوباريزيان** في صفحتها الأولى: "القاعدة تجنّد في فرنسا"[2]. جاء في المقدمة القصيرة: "إرهاب [بخط غامق]. الضواحي الباريسية والنورماندي والألب والجورا، كلها استخدمت كمعسكرات لتكوين وتدريب الشبان الراغبين في تبنّي قضية القاعدة أو الالتحاق بأحد فروعها في الفترة ما بين ١٩٩٨ و٢٠٠٢. والأكثر حماسةً من بينهم غادر بعدها نحو باكستان وأفغانستان ليصير ناشطاً فعلياً في دعم القضية وتنفيذ العمليات. ويؤكد الاختصاصيون أن المعطيات تحمل على الاعتقاد أن فرنسا مازالت تلعب دورها كحاضنة في هذا الخصوص". تبدأ اليومية ملفها على صفحتين بعنوان: "مرشحون إرهابيون يجري تدريبهم في فرنسا". وخارطة لفرنسا يعلوها العنوان: "سبعة مواقع تدريبية"، مع رجال قصار مقنّعين وأسماء المواقع، لنخرج بانطباع أنها تغطّي فرنسا بكاملها. ثم نجد المقالة وهي "تكشف" أن رجالاً جرى تدريبهم في فرنسا بين عامي ١٩٩٨ و٢٠٠٢، ثم يختتم بسؤال على شكل تهديد: "هل ستستمر أعمال التجنيد هذه؟" الخبير الذي وجّهت إليه الصحيفة السؤال يجيب: "ليس هناك من يستطيع التأكيد على أن هذه الأعمال ما عادت موجودة". ولكن

1 *Le Monde*, 4 novembre 2003.

2 *Le Parisien*, 10 décembre 2003.

في المقابل، ليس هناك من يستطيع التأكيد على وجودها...

في اليوم نفسه عنونت صحيفة **لوكانار أنشينيه**[1]: "ضربة أخرى من Al-Calvaïda[2]!" وتحدثت عن "إرهابيين يتدربون على شاطئ كلفدوس! أثارت الشائعة الضيق في صفوف رجال الشرطة والاستخبارات العامة"، في حين لم يكن الأمر يتعدى وجود نادٍ رياضي لفنون القتال اليابانية (الآيكيدو)، ولمّا كان بعض أعضائه ملتحياً فقد ساد القلق...

ما يشكّل خصيصة التهديد الإسلاموي في فرنسا - مقارنةً بالتهديد الذي تحدثنا عنه في الفصل الثالث - هو فكرة "الطابور الخامس" والربط بين موضوع الإرهاب ومسألة الضواحي. أعلنت بعض النقوش على الجدران: "أسامة قوي جداً"، فانتشر الخوف لدى الاستخبارات العامة وفي مكاتب تحرير الصحف، وصولاً إلى بيوت القش، ونسي الجميع بسرعة أن بعض الشبان أعلن إعجابه بصدام حسين في الفترة بين ١٩٩٠ و١٩٩١، وأن أولئك الذين لم نكن نشير إليهم بعد بعبارة "مسلمين" كانوا، في فترة السبعينيات في مانت لاجولي، يؤيدون حركة الفعل المباشر[3] (Action directe) والألوية الحمراء الإيطالية[4]، من دون أن يكونوا حقاً من أتباع الماركسية اللينينية[5]. ففي كل جيل تتفجّر صيحة التمرد ذاتها ضد النظام الاجتماعي...

في دراسة عن الصحف المتلفزة والإسلام يلاحظ توما ديلتومب: "إن الموضوع المحوري الذي يربط الضواحي بالإسلام ازدادت شدّته انطلاقاً من الثمانينيات (وخاصةً بعد 'قضية' كريل [وهي أول قضية مرتبطة بمسألة الحجاب عام ١٩٨٩]) مع التغطية الإعلامية المتزايدة لـ"المشكلات" التي يبدو أنها ناتجة عن الإسلام

1 *Le Canard enchaîné*, 10 décembre 2003.

٢ Al-Calvaïda تورية مركبة من المقابل الفرنسي لكلمة القاعدة Al-Qaida واسم منطقة كلفدوس Calvados، في النورماندي، المشهورة بصناعة الكحول من عصير التفاح. (م)

٣ جماعة شيوعية فوضوية مسلحة، ارتكبت حوالى ٨٠ عملية بين اعتداء واغتيال على الأراضي الفرنسية في الفترة ما بين ١٩٧٩ و١٩٨٧. (م)

٤ وتجمع عدة تنظيمات ثورية من اليسار المتطرف، وارتكبت العديد من العمليات بين اعتداء واغتيال، كان من بينها بشكل خاص اغتيال رئيس الحكومة الإيطالية عام ١٩٧٨ آلدو مورو. (م)

5 Voir Kepel, *op., cit.*, p. 288.

والضواحي. بلغت هذه المماهاة المتزايدة للمسألتين ذروتها مع 'قضية' قلقال[1] (بين شهري أيلول/ سبتمبر وتشرين الأول/ أكتوبر من عام ١٩٩٥)، حين أصبح الإسلام وقتها على نشرات الأخبار المتلفزة ظاهرة خاصة بالضواحي، والضواحي شبه ظاهرة 'إسلامية'"[2]. شهدت الفترة ما بين عامي ١٩٩٤ و١٩٩٥ تسارعاً لهذه الالتباسات، يشهد على ذلك تحقيق تلفزيوني للقناة الفرنسية TF1 لكاترين جنتيل وتييري فروسار أُذيع في ١١ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٤ جاء فيه: "كل أشكال الخطاب العنيفة مسموحة في المناطق التي لا يُطبَّق فيها القانون. لا يدخل رجال الشرطة إلى هذه الأحياء الساخنة إلا نادراً، وتُنسج الشبكات فيها بشكل قوي منذ سنوات، وهدفها المفضّل هم الفرنسيون من أصل مغاربي. البعض ينتقل من عالم الجريمة إلى ارتكاب العنف باسم الله. ويسود في هذه المناطق خطاب شديد الجاذبية". كل ما في الإخراج - أو ربما علينا أن نقول "التضليل الإعلامي" - يحاول تقطير الخوف، أي الخوف من الإسلام ورفض الفرنسيين المسلمين.

خلال هذه الفترة، ومع موجة الاعتداءات المرتبطة بالحرب الأهلية الجزائرية، نما "ذُهان" ارتبط بهذه "الطبقات الخطرة" الجديدة. نشر فيليب عزيز، الصحفي في الأسبوعية لوبوان وصاحب كتاب حول مدينة روبيه، قسماً من كتابه في صحيفة باري ماتش، نقرأ فيه: "التهديد الرئيس الذي بات يشكل خطراً على الأمن الداخلي والخارجي للبلد هو واقع أن الشبان من أصول مغاربية من الجيل الثاني الذين أغراهم هذا الإسلام يحملون الجنسية الفرنسية. إن الأثر المتنامي للطروحات الإسلاموية يمكن تفسيره طبعاً بالبطالة والإخفاق المدرسي وتنظيم المهاجرين المسلمين في غيتوات، لكنه يُفسَّر أيضاً بزرع شبكات سرية في الضواحي للجبهة الإسلامية للإنقاذ

١ خالد قلقال، المولود عام ١٩٧١، وصل إلى فرنسا عام ١٩٧٣، وقُتل بكمين على يد الشرطة الفرنسية عام ١٩٩٥ بتهمة المشاركة بأعمال إرهابية. نشرت صحيفة لوموند مقابلة له مع باحث اجتماعي ألماني بتاريخ ٧ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٥، نكتشف فيها في المحصلة مسيرة عادية جداً لشاب ثار على مجتمع شعرَ برفضه له.

2 Thomas Deltombe, *Quelle représentation médiatique sans représentations? Naissance et explosion de l'islam de France au journal télévisé de 20 heures - 1975-1995*, mémoire de DEA, sous la direction de Jen-Noël Jeanneney, Institut d'études politiques de Paris, 2003, pp. 34-35.

الجزائرية وحركة النهضة التونسية التي اجتثها بن علي من جذورها"[1]. بعد أشهر كشفت صحيفة **لوبوان** عن "أسرار الشبكة الإسلامية"[2]. بعد ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ أصبح هذا الخطاب موضةً، مع استبدال "القاعدة" بـ"الجبهة الإسلامية للإنقاذ" و"النهضة"...

الطبقات الجديدة الخطرة

عندما كانت الصحافة تتناول في السبعينيات وضع المهاجرين كانت تتحدث في المقام الأول عن شروط حياتهم وعملهم ولا تُخفي تعاطفها مع هذه البروليتارية المنفصلة عن جذورها. لكن النبرة تغيّرت في الثمانينيات، إذ تركّز النقاش حول شروط دخول الأجانب إلى الأراضي الفرنسية وحصولهم على الجنسية. تغيرت زاوية الرؤية: "فحلّت محل الأهداف التوسعية لمرحلة السبعينيات (التي تتعلق بآليات تمكين 'المهاجرين' من الاستفادة السريعة من شروط عيش ملائمة في ما يتعلق بالأجر والسكن والتعليم) رؤية محدودة (تتعلق بشروط وصول 'المهاجر' إلى الأراضي وحصوله على عمل). أخذت الخرائط والحدود - رموز الفصل هذه 'بيننا' و'بينهم' - تظهر إلى العلن من جديد وقُدِّمت إلى جميع المواطنين، وقدمت معها أيضاً الكينونة الأجنبية لـ'المهاجرين'. على هذا النحو مُهِّد الطريق أمام سؤال حول قدرات 'الأمة الفرنسية'[3] على 'الاستيعاب'". ويعكس النقاش الذي دار حول ضرورة تعديل قانون الجنسية الفرنسية عام ١٩٨٦ هذا التغيّر، ويعكس كذلك الأسئلة الملحّة لدى النخبة والرأي العام حول "الهوية" الفرنسية.

هكذا بدأت عملية ردّ المشكلات الاجتماعية إلى المجال الإثني. فما عاد ما يشكّل خصيصة المهاجرين هو عدم استقرار عملهم والأجور المنخفضة أو شروط سكنهم، وإنما "أصولهم". لا يمكننا فصل هذا الانزياح عن اللامبالاة المتنامية لليسار

1 *Paris-Match*, 14 mars 1996.

2 *Le Point*, 24 juin 1996.

3 Simone Bonnefous, *L'Immigration prise aux mots. Les immigrés dans la presse au tournant des années 80*, Kimé, Paris, 1991, p. 264.

إزاء حالة مجمل الطبقات الشعبية. وكان من شأن نجاحه عام ١٩٨١ أن يُسارع من هذا الانزياح، خلافاً لما يمكن أن نتوقع. فوحدها الطبقات المتوسطة والعليا، وأيضاً "المهمشون" (ممن ليس لديهم مسكن ثابت مثلاً، إلخ)، هي "المرئية" في المجتمع الليبرالي (كما في الإعلام والسينما والأدب). أما الكتلة الأكبر من الناس – العمال الذين ما زالوا يمثلون حوالى ثلث السكان النشطين اقتصادياً والموظفون – فاختفت من الميدان وأصبحت "غير مرئية"، هذا ما لم تُوصم بأنها قد تصوّت للجبهة الوطنية اليمينية المتطرفة.

من الآن فصاعداً سيُسوِّق الإعلام لصورة ناجزة كلياً عن الضواحي. و"شبان الضواحي" يعرفون كيف يلعبون الدور المناط بهم: "المدينة هادئة وخامدة. وكل فرد يهرع من دون جلبة إلى شؤونه الخاصة عندما يصل – انتبهوا! – المحقق الصحفي. يُثير هذا الظهور البسيط فوراً لدى البعض سلوكاً مُعدّاً خصيصاً لوسائل الإعلام، موجّهاً لها وحدها. عرضٌ يلبّي الغرض المطلوب، ويتلخّص في القيام بحركات مهينة بالأصابع، وبتكشيرات وبعبارات تتنوع في خيبة الأمل التي تريد التعبير عنها، وكل ذلك في مدة دقيقتين ونصف. وبقليل من سوء الحظ سنرى من سيذهب في هذه المناسبة إلى حد إضرام النار في سيارة. "كما في التلفاز"، يوضح أحد الصبية. في مدينة رمس، منذ بضع سنوات، نالت حافلة بلدية نصيبها أيضاً من النار. كان من المعروف عن وكيل الشرطة في هذه المدينة تبنّيه نموذج "تفضيل الحوار على القمع". فسأل الصبية، "لماذا؟"، فأجابوه بلا تردد: "الحقد". فوجئ الوكيل عندما فهم في آخر المطاف أنهم لا يتحدثون عن حقدهم هم بل عن تمثيله السينمائي. أي نعم، "الحقد"، فيلم من إخراج ماتيو كاسوفيتس، أرادوا أن يقوموا بشيء مشابه"[1]. يريد الشبان التماهي مع الصورة التي نصنعها عنهم، وهي صورة باتت حقيقية أكثر من حياتهم ذاتها.

ذاع موضوع انعدام الأمن وأصبح محوراً رئيسياً في النقاش الدائر في فرنسا بفضل الجبهة الوطنية. من دون أن ندخل في التفصيلات ولا أن نُهمل المخاوف الحقيقية للناس المتروكين غالباً لمصير مجهول، لنلاحظ أن العديد من الممارسات على أرض الواقع تُثبت واقعاً لا شك أنه صعب، لكنه بعيد كل البعد عن الاستيهامات، ولا تنفع معه

1 Aubenas et Benasayag, *op., cit.*, pp. 23–24.

مقولة "كل شيء مرتبط بالأمن" التي نادى بها اليمين والتحق بها اليسار[1]. إلا أن رجال السياسة يفضّلون الاستماع إلى "خبير" كآلان بويه الذي ترأس المحفل الماسوني للشرق الأكبر ويحتفل في كل مرة يظهر فيها تهديد مديني جديد. الخوف الذي يشيعه يعود فوراً بالثروة على شركته، AB وشركائه، المتخصصة بالشؤون الاستشارية الأمنية. ما رأيك بطبيب يشخّص المرض نفسه لدى جميع مرضاه، فنكتشف أن علاج هذا المرض يرتكز على أدوية تنتجها معامله الخاصة؟[2]

في سياق نقده ميل الشرطة نحو تبنّي رؤية إثنية للضواحي، ولمفهوم "أشكال العنف المديني"، كتب عالم الاجتماع ديديه بيغو أن هذا الاقتران (عرق/جريمة) هو في فرنسا "علامة وصم لا ترتكز على أي أساس ملموس. [...] لا شك في أن ظاهرة الجريمة المتضخمة والملاحظة في الضواحي هي حقيقة واقعية، لكنها وببساطة مرتبطة بواقع الطبقات الاجتماعية المظلومة، وهي لا تمسّ الشبان من أصول مغاربية أو "السود" في هذه الأحياء أكثر من الشبان البيض الذين يعيشون معهم ويعانون من الأوضاع نفسها. [...] عندما نسلّم بوجود علاقة بين سكان مدينة ما من جهة والمهاجرين والجانحين من جهة أخرى، فإن ما نقوم به هو أن ندفع أحياناً سكان هذه المدينة للتقرب من الشبان الذين يعرفونهم في محيطهم وحتى من الجانحين، بتأثير حالة الوصم هذه"[3].

من مسألة الاغتصاب إلى ظاهرة "الفتيات الدوّارات"

عصابات أتت من الضواحي لإرهاب بعض أحياء باريس؛ الوضع متأزم، إنهم مراهقون يعبثون بحرية. "شيء ما ينبلج من صوتهم، إنه نوع من الحقد الطبقي، حقدٌ إزاء الغشاشين ورجال الشرطة. حقدٌ دفين ومدوٍّ..." صاح أحد الشبان: "سترون بعد خمس سنوات، فأولئك الذين أعمارهم ١٣ أو ١٤ عاماً هم أكثر

١ لقراءة ملخص إجمالي عن هذه الممارسات، انظر:
Robert, *op., cit.*, et Laurent Mucchielli, *violences et insécurités*, La Découvertes, Paris, 2002.

2 Sur Alain Bauer, lire Mucchielli, *op., cit.*

3 Didier Bigo, *Police en réseaux*, Presse de Sciences Po, Paris, 1996, pp. 300-301.

سوءاً [هكذا وردت] منّا. لسنا إلا أولاداً بريئين مقارنةً بهم". أسماؤهم كانت (Le Blond, Jojo, Charlie, Pépère et Nanard)، ومنهم السمكري والمُنضّد ومن يعمل في مجال الحفر الضوئي والخرّاط ومتعهد النقل، إلخ. إنهم هم جيل الشباب من العمال كما رآهم جان كو في اليومية **الإكسبريس** بتاريخ ٣٠ تموز/ يوليو عام ١٩٥٩. يروي المدرّس إيميل كوبفيرمان: "اكتشفت فرنسا أصحاب القمصان السود" في عام ١٩٦٢، مع كل صفاتهم النمطيّة "كمتمردين وعدميين وعشاقاً ولاأخلاقيين وجانحين"[1].

إن أكثر ما ساهم في وصم "الضواحي" في السنوات الأخيرة هي عمليات الاغتصاب وحوادث الاغتصاب الجماعية التي سمّيت بالاسم الذي أطلق على ضحاياها: "الفتيات الدوّارات[2]". فهي تُحيي من جديد أسطورة قديمة عن الفترة الكولونيالية وما بعد الكولونيالية، وهي أسطورة العربي المُغتصِب. في دراسة له عن الرأي العام يلاحظ إيف غاستو قائلاً: "إن الانتقادات الموجّهة إلى الجزائريين تتعلق بجنسانيتهم العدوانية، لتغذي صورة المغتصِب النموذجية، أي صورة "أفراد خشنين يقفزون في ظلمات الليل على أول فريسة يرونها". كان يُنظر إلى العربي كَمَن في مقدوره القيام بكافة الممارسات المتطرفة على النساء، فاستثمر الرأي العام أي حدث متناقل في هذا الخصوص، لا سيما في الستينيات"[3]. عمل اليمين المتطرف وصحيفته **مينوت** واليومية اليمينية **لورور**، والصحافة الشعبية في بعض الأحيان، على صون هذه الصورة. في ١٦ تشرين الثاني/ نوفمبر عام ١٩٦٦، نقرأ في مقالة نشرتها اليومية **مينوت** بعنوان "حوادث الاغتصاب الأفريقية الشمالية" التالي: "انتشر القلق في كل مكان: انتبهوا من العرب! [...] نشهد في أرجاء فرنسا كلها صعوداً لعمليات

1 Emile Copfermann, *La Génération des blousons noirs. Problèmes de la jeunesse française*, La Découverte, Paris, 2003, (nouvelle édition d'un texte de 1962, préface de Laurent Mucchielli).

٢ المصطلح "tournantes" ذاع استخدامه في وسائل الإعلام الفرنسية لوصف حوادث الاغتصاب الجماعي في الضواحي الفقيرة. يعني المصطلح حرفياً "الفتاة الدوّارة"، وهو يصف الفتاة التي ما أن تصبح رفيقة لشاب من إحدى العصابات حتى يشترك بقية الأعضاء فيها معه، وبشكل عام بموافقته هو، وليس بموافقتها، وينتهي بها الأمر إلى الخضوع نتيجة الوسط الاجتماعي الكارثي الذي تتحدر منه. (م)

3 Gastaud, *op., cit.*, p. 115.

الاغتصاب يقوم بها أفريقيون شماليون. أمهات وشابات وصبية صغار، لا شيء يوفّره هؤلاء الوحوش لإشباع غرائزهم الحيوانية حاملين السكاكين في أيديهم. الرعب الأسمر يجتاح ضواحي فرنسا كلها"[1]. الصحيفة نفسها عنونت تحقيقاً في ٥ تشرين الأول/ أكتوبر عام ١٩٧٧: "ضحية لـ ١٥ من الزعران، بريجيت شُوِّهت إلى الأبد. ومع ذلك... ما زال **المغتصبون العرب طلقاء**"[2] (وردت الكلمات بالغامق في النص الأصل).

قلة هم المفكرون والرجال والنساء اليساريون الذين كانوا ليتجرؤوا في ما مضى على تبنّي هذه الكليشيهات. لكنّ الزمن تغيّر، و"الواقعية" باتت أمراً ملحّاً، إذ يعترف المسؤولون السياسيون أن اليمين المتطرف يطرح "أسئلة حقيقية" وأن غياب الأمن لا يمكن فصله عن مسألة الهجرة. هكذا تحررت اللغة وسقطت "المحرمات". في نداءٍ نشرته صحيفة **لوموند** بتاريخ ٤ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٨، بعنوان "أيها الجمهوريون، دعونا نكفّ عن الخوف!"، تساءل كلٌّ من ريجيس دوبريه وجاك جوليار وبلاندين كريجيل (التي أصبحت منذئذ رئيسة المجلس الأعلى للاندماج) وأوليفييه مونغان ومونا أوزوف وآنيسييه لوبور (وزير شيوعي سابق) وبول تيبو: "هل تعني وقوعاً في إغراءات العنصرية ملاحظةُ أن الأحياء التي تأتي على رأس قائمة مشكلات العنف هي تلك التي تنتشر فيها الهجرة غير الشرعية (وبالضرورة إذاً الفقر والبطالة)؟ وأن عدد حوادث الاغتصاب تضاعف ثلاثة مرات خلال عشرة أعوام؟"[3] هذه "المقاربة" تُفضي إلى استنتاج يجعل حوادث الاغتصاب من فعل المهاجرين والعرب، وهو تأكيد اقترحه النداء المذكور بخبث ومن دون أي دلائل. آلية المحاكمة هذه لم تكن لتتبرأ منها الصحيفة اليمينية **مينوت**؛ فالزمن تغيّر قد بالتأكيد...

لكن ماذا نقول عن مأساة "الفتيات الدوّارات" التي لطالما تصدرت نشرات الأخبار منذ سنين؟ السبب في نظر وسائل الإعلام واضح، إلى درجة أن الصحافة العالمية انخرطت في هذا الموضوع وعنونت إحدى صحفها الجادة (**انترناشيونال**

1 Cité *ibid.*, p. 480.

2 Cité par Bonnefous, *op., cit.*, p. 51.

3 *Le Monde*, 4 september 1998.

هيرالد تريبون) في الصفحة الأولى: "فرنسا تنقضّ على مصدر بلاء 'طقس' جنسي":
"أصبحت ظاهرة الاغتصاب الجماعي التي تقوم بها العصابات اعتيادية في الأراضي المهجورة التي تمّ فيها بناء مساكن الإيجار المنخفض للمهاجرين في ضواحي المدن الفرنسية الكبيرة. في هذه الضواحي، ووفق السوسيولوجيين والقضاة، يستولي كثير من الشبان المراهقين الذين يتجمعون داخل عصابات قليلة التنظيم على الفتيات الموجودات في أحيائهم"[1]. يستشهد صاحب المقالة بعالم الاجتماع في المركز الوطني للبحث العلمي هوغ لاغرانج، ناقلاً عنه قوله باستحالة وجود إحصاءات ذات صدقية، لكنه أكد مع ذلك أن هذا النوع من الاغتصاب تضاعف أربع مرات مقارنةً بعقدين مضيا. وعند سؤال لاغرانج حول ذلك بعد شهرين، كذّب هذه الأقوال المنسوبة إليه جملةً وتفصيلاً...

لكن أحداً لا يهتم بذلك كله، فالمعطى الحقيقي منذ الآن هو أن هذا النوع من الاغتصاب الجماعي يتزايد، وأن الضواحي هي البيئة الخصبة لهذه الجريمة. لذلك سيقترح رئيس تحرير الصحيفة الكاثوليكية **لافي**، الذي كان يُعدّ ملفاً حول الإسلام، على فريقه تضمين مقالة عن... "الفتيات الدوّارات". نحن من نقيم رابطاً ونفترض بداهته مع "الثقافة الإسلامية"، بل ومع الحجاب. غير أن فاضلة عمارة، مؤلفة كتاب **لا عاهرات ولا خاضعات**، هي من حذّر قائلاً: "يجب ألا نخفي الحقيقة عن أنفسنا، فالاغتصابات الجماعية ليست جديدة ولا تقع في الضواحي فحسب، فهي موجودة أيضاً في الأحياء الراقية، لكننا نتحدث عنها أقل"[2].

هل تكمن المشكلة حقاً في عدم وجود أرقام، مثلما تُشير بعض "التقديرات"؟ لا، على الإطلاق. لكن يجب تكبّد مشقة الذهاب إلى وزارة العدل لإحضارها، فهي موجودة في المجموعة الإحصائية لأحكام الإدانات، وهو أمر متعب طبعاً بالنسبة إلى بعض الصحفيين ممن يقومون بالتحقيقات. نحصي في المجموعة الإحصائية وبدءاً من عام ١٩٨٤ أعداد حالات "الاغتصاب الجماعي". في ما يأتي عرض للأعداد السنوية للمدانين:

1 *International Herald Tribune*, 23 octobre 2003.

2 Fadela Amara, *Ni pute ni soumise*, La Découverte, Paris 2003, p. 55.

١٩٨٤	١٧٢	١٩٨٩	١٢٨	١٩٩٤	١٥٣	١٩٩٩	١٠٥
١٩٨٥	١٩٠	١٩٩٠	١٠٢	١٩٩٥	٨٠	٢٠٠٠	٩٨
١٩٨٦	١٣٨	١٩٩١	١٥٤	١٩٩٦	١١٩	٢٠٠١	١٤٢
١٩٨٧	١١٢	١٩٩٢	١١٨	١٩٩٧	١٣٨	٢٠٠٢*	١٤٥**
١٩٨٨	١٤٠	١٩٩٣	١٤٠	١٩٩٨	١١١		

* أعداد موقتة
** أشكر لوران موكشيلي لتزويده إياي بقسم من هذه البيانات.

من بين هؤلاء المحكومين يشكّل القاصرون الأكثرية، فنسبتهم يمكن أن تصل حتى ٧٠ في المئة عام ٢٠٠٠. أما الإدانات في حالات الاغتصاب الأخرى (الاغتصاب الفردي، أو مع ظروف مشددة، أو اغتصاب قاصرين بعمر أقل من ١٥ عاماً، إلخ) فارتفعت من ٤٠٠ عام ١٩٨٤ إلى ١٥٠٠ عام ٢٠٠٠، وبالتالي زادت بأكثر من ثلاثة أضعاف. نستنتج من هذه الأرقام أن عدد "الفتيات الدوارة" لم يشهد ارتفاعاً منذ عشرين عاماً. صحيح أن أرقام الوزارة لا تُحصي إلا الحالات التي صدر في حقها إدانة، ويفلت جزء من هذه الجرائم من العقوبة، لكن هذا الوضع يصدق على عام ١٩٨٤ أكثر من اليوم، إذ كان من الصعب تقديم شكوى اغتصاب في ذلك الوقت.

هل بإمكاننا عقد مقارنة مع البيانات الصادرة في الستينيات؟ سلّط المسح الوطني الفرنسي حول العنف الممارس على النساء (ENVEFF) – والمنجز على عيّنة ضمّت ٧٠٠٠ امرأة بأعمار بين ٢٠ و٥٩ عاماً – الضوء على مسألة مهمة: "لا يتغير واقع التعرض لاعتداء جنسي جماعي يقوم به عدة رجال معاً تبعاً لعمر السيدة بتاريخ المسح". بكلمات أخرى، تبقى نسبة النساء اللواتي تعرّضن لاغتصاب جماعي ثابتة أياً يكن الجيل المستجيب، مما يعني أننا لا نشهد ارتفاعاً لهذه الاعتداءات على الرغم من التغطية الإعلامية الحالية. "علينا فهم هذه التغطية الإعلامية من خلال الحساسية الفائقة للمجتمع إزاء هول الاغتصاب الجماعي، وليس عبر تنام أكيد لهذه الظاهرة". ونتيجة ارتباكهم أمام نتائجهم ذاتها، توخّى مؤلفو المسح الدقّة بالقول: "من الجائز أيضاً أن لا يكون المسح قد تمكّن كلياً من إدراك ظاهرة حديثة العهد، تمسّ على نحو

خاص المراهقين في بعض الأحياء من التجمعات السكنية الكبرى"[1]. لكننا رأينا كيف أن هذا الأمر غير صحيح.

نالت قضية "الفتيات الدوّارات"، كما حوادث الاغتصاب الجماعي منذ حوالى عشرة أعوام، تغطية إعلامية كبيرة – وهو أمر جيد، إذ إننا أمام أفعال دنيئة على نحو خاص، تمّ التقليل كثيراً من حجم طابعها الإجرامي لزمن طويل. لكن بين ذلك والحديث عن انفجارٍ أو جعله علامة فارقة للفئات السكانية "المسلمة" ثمة خطوة يجتازها كثيرون بخفة.

"طرأ تعديل ارتجالي على برنامج المؤتمر الثالث والخمسين للإنتربول الذي اختتم اجتماعاته في بيرن الأربعاء الماضي. ففي الاستراحة بين الجلسات تحدث في الأروقة خبراء من الشرطة الجنائية مطولاً عن مسألة لم تُدرج في قائمة النقاشات، وهي: الاغتصاب الجماعي. هذه الجريمة التي لم تكن معروفة عملياً حتى عام ١٩٥٠، وهي اعتداء جماعي يرتكبه مراهقون، شهدت فعلياً درجة من التوسّع منذ ثلاثة أعوام قادت الباحثين في علم الجريمة إلى العزم على الانكباب على المشكلة خلال الاجتماع المقبل". هل نحن أمام نص نُشِرَ عام ٢٠٠٣؟ كلا، بل هو تحقيق لصحيفة الإكسبريس بتاريخ ١٢ أيلول/ سبتمبر عام ١٩٦٦، أنجزه بيير أكوس الذي يقول متابعاً: "بدءاً من عام ١٩٦٤ بتّتْ المحاكم الفرنسية بمعدل ثلاث قضايا شهرياً من هذا النوع. لم ينخفض هذا الإيقاع عام ١٩٦٥. وكشفت الحصيلة الأولى نصف السنوية – حوالى ستين قضية لعام ١٩٦٦ – عن زيادة جديدة للمحنة". ولمصطلح أكثر دقة يقول: "هذا السلوك المنحرف يسميه المرتكبون في تولوز 'روديو rodéo' [أو مباراة بين رعاة البقر]، وفي بوردو ندعوه 'مؤامرة'، وفي ليون يستخدمون مصطلحاً ملغزاً جداً، وهو المرادف لكلمة 'قارب' في الاستعمال العامي الدارج، وهو 'barlu'".

الذكورية في الضواحي

أكدت العديد من الشهادات أن العلاقات بين الفتيات والفتيان تتراجع وأن الذكورية

1 *Les Violences envers les femmes en France. Une enquête nationale*, La Documentation française, Paris, 2003, p. 220.

تتعزز في الضواحي. لماذا؟ لماذا الآن وليس منذ عشرين عاماً؟ لماذا تُصيب هذه الظاهرة شباناً أغلبهم وُلِدَ في فرنسا وتعلم في مدارس الجمهورية؟ أظهر المسح الوطني الفرنسي حول العنف الممارس على النساء (ENVEFF) أننا لا نستطيع فصل حالة النساء في "أوساط المهاجرين" عن حالة النساء في الأوساط الأخرى. في ما يخص العنف في الفضاء العام وفي العمل، النساء من أوساط المهاجرين أكثر عرضةً للاعتداءات الجنسية، ويرجع ذلك إلى هشاشة وضعهم وإلى العنصرية في آن واحد، لكنه يرتبط أيضاً بنمط حياتهن (الاستخدام المتكرر لوسائل النقل العامة، والتمركز في المراكز المدينية الكبرى، إلخ). وفي الفضاء الخاص هنَّ عرضةً لعنف أشدّ مما في الفضاء العام – وهذه حالة النساء من أصول مغربية وجزائرية بشكل خاص. تتآلف هنا العديد من العوامل: "فهنَّ أكثر عرضةً للبطالة – بضعفين من سواهن – وتزيد نسب إقامتهن في الضاحية الباريسية غالباً بثلاثة أضعاف عن سواهن. كما يلعب الدين دوراً شديد الأهمية في حياة ثلثيهن"[١]. وبالنسبة إلى النساء، يُلاحظ "رابط قوي" بين العنف الزواجي والأهمية المولاة للدين، المسيحي والإسلامي معاً[٢]. من جهة أخرى، نجد الآباء الذين يعيشون مسبقاً قلقاً ناتجاً عن غربتهم عن وطنهم، وغالباً ما يعانون من تحجّم أدوارهم بسبب البطالة المديدة، إن هؤلاء يميلون إلى التعويض عبر محاولتهم فرض قواعد "تقليدية" وأبوية على أسَرِهم[٣].

إلا أن القلق يأتي من سلوك الشبان خصوصاً. ثمة انسياق يحدث أمامنا لا ينبغي التقليل من أهميته، خصّص له عالم الاجتماع هوغ لاغرانج أجزاء مطولة من دراسته المعنونة **المراهقون والجنس والحب**. ويسلط فيها الضوء أولاً على "أزمة الذكورية" التي تصيب الجيل الشاب بأكمله، لا سيما الشبان من الفئات الشعبية. "فإغفال العامل الجسدي في عملية تنظيم الحياة الاجتماعية (أي هذا الانفتاح على المهن أمام كلا الجنسين، من الشرطة إلى الجامعة، ومن الزراعة إلى وسائل النقل) أفرغ السيرورة التي

1 *Ibid.*, p. 204.

2 *Ibid.*, p. 201.

3 Nancy Venel, *Musulmans et citoyens*, PUF, Paris, 2003.

لتحليل دقيق للروابط بين العنصرية والتمييز على أساس الجنس، انظر:

Christelle Hamel, "Quand racisme et sexisme se mêlent: analyse des violences entre les femmes parmi les migrant-e-s du Maghreb et leurs descendant-e-s", communication pour le réseau thématique "Migrations féminines et genre".

تنسب هويةً معينة إلى دورٍ محدَّد جنسياً - كالممرضة الأنثى من جهة، وسائق القطار الذكر من جهة أخرى - من أساسها البديهي [...]"[1]. تمكّن الشبان من الطبقات الوسطى من التكيّف إلى حدّ ما مع هذا الوضع. بالمقابل، في الطبقات العاملة لم يجد نموذج المغايرة بين الجنسين القائم على القوة الجسدية بديلاً له: "يتم التحديد الجنساني للأدوار مبكراً، وتستمر التصرفات التي تحدد وجهة الدخول في الجنسانية لدى المراهقين بالارتكاز على التعارضات طفل/راشد ورجل/امرأة، وتتمايز بشدة. فواجب أن يكون المراهق "رجلاً" واجب ملحّ، وليس للصبية هوية مراهقة منفصلة وذات خصوصية. لذلك نرى اليوم تلاميذ التعليم المهني والمتدربين يتبنون نماذج من السلوك ترتكز علنياً على الجماع، ويُعلنون صراحةً احتقارهم للمغازلة. [...] ثمة لدى الكثير من الصبية خشية من ألا يكونوا 'رجالاً'"[2]. كما ينبغي التوقف عند النموذج الذي يُقدمه الفيلم الذي يُعرض كل سبت على شاشة +Canal والسينما الإباحية التي تصنع صورة مهينة للمرأة والعلاقات الجنسية. إننا في هذا الصدد بعيدون عن "الثقافة العربية الإسلامية"...

إن تصنيف الشابات في الضواحي، بين فتاة جدية وفتاة خفيفة، بين "عاهرات" و"عذارى"، شائع في جميع الغيتوات، كما توضح دراسة لعالم الاجتماع ويليام فوت وايت قام بها على حي إيطالي أميركي في حاضرة كبيرة في شرق الولايات المتحدة الأميركية عشية الحرب العالمية الثانية: "توجد لدى الرجال في الأحياء الفقيرة شيفرة جنسانية متبلورة. إذ تُصنّف النساء إلى "فتيات جيدات - العذارى"، وإلى اللاعذارى ولهنّ ثلاثة أصناف: اللواتي يعاشرن باستمرار شاباً واحداً؛ وصنف أكثر اتّساعاً يضمّ اللواتي يعاشرن أكثر من شاب في الفترة ذاتها، ويُوصفن في الضواحي الفرنسية بأوصاف مثل العاهرات أو الخليعات؛ وأخيراً، المومسات". ومن جانبه يتابع لاغرانج قائلاً: "لكل صنف من اللاعذارى سلوك ملائم يستتبع نوعاً من العقاب الاجتماعي. والحدود الذي تفرضها هذه الشيفرة الجنسانية على الأنشطة الاجتماعية داخل الحي تدفع الشبان والشابات إلى البحث عن علاقات في الخارج"[3].

1 Hugues Lagrange, *Les adolescents, le sexe et l'amour*, Pocket, Paris, 2003.p. 256.

2 *Ibid.*, p. 260.

3 *Ibid.*, p. 306.

تتوصل الباحثة ناتاشا ليلو إلى مشاهدات مشابهة في دراسة عن الإسبان في "الضاحية الحمراء" في فرنسا بدءاً من عشرينيات القرن المنصرم. إذ لاحظت أن المهاجرين يجلبون معهم "الأنماط الأبوية السائدة في بلدهم الأم. [...] للآباء اليد العليا على نسائهم وأطفالهم، وفي حال موت الأب يحلّ الأبن البكر محلّه ويعمل على السيطرة على أخوته، وأخواته بشكل خاص. فعلياً، كانت الفتيات محطّ ملاحقة لصيقة في كل ما يتعلق بخروجهن من البيت وبمخالطتهن الآخرين"[1].

في الغيتوات كما في الضواحي، تدور حياة جميع الأفراد على خشبة مسرح واحد، وعلى مرأى الجميع، العائلة والمعارف والأصدقاء. هذا الاختلاط الذي يكبح أي نوع من الحميمية يفرض قانوناً أخلاقياً صارماً. يشرح لاغرانج في هذا الصدد: "تجلب حياة الضواحي معها متطلبات منسية. فتدور الشائعات والحديث عن السمعة في أرجائها، وهي أنماط مراقبة خارجية على السلوكيات وناتجة عن واقع أن الجميع يعرف بعضه بعضاً. وبالتالي لا يمكن فتاة تعيش في الضواحي أن تقيم علاقات، ولو من النوع الغزلي فحسب، مع عدة شبان في فترة زمنية قصيرة من دون التعرض لخطر التصنيف في خانة الفتاة التي تعاشر الشبان وتعاني من صعوبات، أو كمجرّد عاهرة". ويضيف: "إلا أن هذه الحالات مقتصرة على نماذج معينة من الضواحي، فقد تمكّنا من التحقق في بعض الأوساط المدينية قليلة الازدحام، مثل أحياء كليشي في الضاحية الشمالية لباريس، من أن الاختلاط شائع جداً في مجموعات الشباب، وأن "أخلاق الكهف" هذه نادرة جداً"[2].

مهما كانت شدة حالات العودة إلى الوراء والمقاومة، فإن الشابات من أصل مغاربي يدخلن إلى مجال التعليم، ويستخدمن وسائل تحديد النسل، ويدخلن إلى سوق العمل (ازداد معدل النشاط الاقتصادي للإناث المغربيات أربعة أضعاف بين السبعينيات والتسعينيات). هنّ يكافحن، مثلهن في ذلك مثل النساء الفرنسيات، من أجل مساواةٍ مازالت في طور التحقق. ومعركتهن ليست منفصلة، فهي معركة كل من يرفض التمييز على أساس الجنس، ليس لدى "الآخرين" فحسب بل "لديه" أيضاً،

1 "Espagnoles en "banlieue rouge": l'intégration à travers le parcours des femmes (1920–2000)", dans *Cedref, Genre, travail et migrations en Europe*, Université Paris-VII, Paris, 2003.

2 Lagrange, *op., cit.*, pp. 310–311.

وهي المعركة ذاتها ضد الغيتوات والتمييز الاجتماعي.

شبح الجماعاتية

يُطارد شبح "التهديد الجماعاتي" المجتمع منذ عدة سنوات. وقد حذّرت تصريحات لمسؤولين سياسيين ومفكرين من هذا المساس بالعلمانية وبوحدة الجمهورية. "ثمة جماعاتية، مرتبطة بالإسلاموية في أغلب الأحيان، تتوطد في المؤسسات التعليمية"[1]، هكذا شرح كزافييه داركوس في شباط/ فبراير عام ٢٠٠٣، وكان حينها نائب وزير التربية لشؤون التعليم المدرسي. من جانبه أكّد إيفان ريفول في صحيفة **لوفيغارو** قائلاً: "علينا القلق من صعود الإسلاموية في فرنسا. القلق من تقهقرها الديمقراطي الذي يقوم على تفضيل إرادة الله على إرادة الشعب. [...] القلق من خطاباتها الجذّابة التي ترفض الاندماج بفرنسا العلمانية والمساواة. القلق اليوم وقبل أن يفوت الأوان. [...] يوجد خطر حقيقي في أن نرى غداً إسلاماً رجعياً يزدهر في فرنسا، عبر الانتخابات القانونية خصوصاً، لا سيما أن أحداً لا يعرف القوة الديموغرافية التي سيُمثّلها المسلمون في فرنسا بعد عشرين عاماً"[2].

ويقول جاك دوكيسن مزايداً في صحيفة **لاكروا**: "تتجلّى المشكلة الإسلامية في فرنسا في رفض الاندماج الذي يتوضح يوماً بعد يوم لدى الشبان خصوصاً. [...] كلنا يعرف أناساً مسلمين، مغاربة بشكل خاص، أرادوا الاندماج ونجحوا في ذلك، لكنهم يبقون أقلية، فكثير من الشبان يمتنعون عن ذلك، وما صفير الاستهجان الذي رافق النشيد الوطني في ملعب فرنسا الدولي إلا علامة على ذلك. لقد نسيناها اليوم. واللباس علامة أخرى. فقد أثارت قضية الحجاب في مؤسسة تعليمية في كريل منذ بضع سنوات سجالاً محتدماً. السجال انتهى، لأننا نرى الحجاب في كل مكان، ليس في الشارع فحسب بل في بعض المدارس حيث جرى التعامل مع هذه القضية بتساهل، وحيث أفسحنا المجال أمام الطلاب لرفض دراسة فولتير لأنه كان ملحداً،

1 *Le Figaro*, 14 février 2003.

2 *Le Figaro*, 25 avril 2003.

أو لتشكيل مجموعات منفصلة عن المجموعات الأوروبية في المطعم المدرسي"[1].

الأمر واضح، فالجماعاتية مصدر تهديد، وهي أولاً وقبل كل شيء جماعاتية مسلمة. لكن ما معنى "جماعاتية"؟ يجب العودة إلى ولادة الجمهورية الفرنسية، "الواحدة وغير القابلة للتجزئة"، لنفهم معناها. إذ عند إنشائها رغبت الجمهورية في إلغاء الاتحادات المهنية والإقطاعيات، فلا ينبغي أن يبقى سوى "المواطنين". كما في عبارة للنائب كليرمونت تونير بخصوص اليهود لحظة تحريرهم حين قال: "الجمهورية ستكفل لهم جميع الحقوق باعتبارهم مواطنين، ولن تكفل أي حق لهم باعتبارهم 'أمة'" (كان هذا المصطلح في تلك الفترة وضمن هذا السياق مرادفاً للدين). أنهت هذه الرؤية العديد من الاتحادات وشكّلت خطوة هائلة إلى الأمام على طريق إنشاء أمة وفضاء ديمقراطي.

لكن لهذه الخطوة جانباً مظلماً أيضاً. تمّ في عام ١٧٩١ التصويت على قانون لوشابلييه: "ما عاد هناك إلا المصلحة الخاصة لكل فرد والمصلحة العامة. ومن غير المسموح لأحد أن يوعز للمواطنين بمصلحة وسيطة، وأن يقوم بفصلهم عن الشأن العام لصالح عقلية اتحادية [...] ويُناط أمر تحديد يومية كل عامل إلى الاتفاقات الحرة التي تحصل بين فرد وآخر"[2]. لنتذكر أن هذا القانون كان أيضاً وعلى نحو خاص قانوناً مناهضاً للحركة النقابية، ولطالما ناضل اليسار ضده، ولحسن الحظ أنه أصبح وراءنا بعيداً جداً، لا سيما مع إقرار القانون المتعلق بالجمعيات عام ١٩٠١ الذي نصّ على اعتراف الدولة بهيئات وسيطة، وعلى التعامل مع كيانات تمثّل قسماً من المواطنين - من النقابات إلى ذويي الأصول البرتانييه (Bretagne)، مروراً بصيادي السمك - مع بقاء الأفضلية للمصلحة العامة، مبدئياً وفي نهاية المطاف. على هذا النحو تمّ السماح بالنقابات، بما في ذلك في المؤسسات التجارية والصناعية. علاوةً على ذلك، لعبت جمعيات "ذات الأصول" الإيطالية والبولونية والبرتغالية والأرمنية، لعقود عديدة، دوراً نشطاً في عملية اندماج المهاجرين - ولم تكن يوماً علامة على "جماعاتية" تتعارض مع الجمهورية.

1 *La Croix*, 22 octobre 2002.

2 Cité par Poulat, *La Solution laïque et ses problèmes*, *op. cit.*, p. 19.

تفترض الجماعاتية عاملين: قوانين خاصة بفئة من المواطنين – وهو أمر لقي رفضاً شبه جماعي، ما عدا من بعض المجموعات السلفية أو من أصوليين مسيحيين؛ ومن جماعات أخرى تعيش منغلقةً على نفسها وعلى الهامش كلياً – كما هو حال بعض الجماعات المهاجرة "المحبوسة" داخل غيتوات اجتماعية، لكن الأمر بالتأكيد لا ينطبق على المسلمين كلهم، وهو ما يوضحه عدد الزيجات المختلطة. ثمة "ألفة إسلامية حصرية" تتجذّر في بعض الضواحي ويمكنها أن تخلق إحساساً بأن الانتماء إلى الجماعة يتقدم على الانتماء إلى مجتمع المواطنين (وهو أمر ينسحب أيضاً على بعض قطاعات المجتمع اليهودي). ألا يرجع ذلك إلى إفلاس الدولة وإلى عدم قدرة اليسار على تطوير "فضاءات ألفة" أخرى، كتلك التي تمكنَ من إيجادها مع موجات الهجرة الوافدة السابقة؟

دائماً ما ترافق الخوف من "الجماعاتية" مع وصول "المهاجرين"، حتى البلجيكيين والإيطاليون لم يُستثنوا من ذلك، كما سبق ورأينا. لكن من قد يظن أن المغاربة يفكرون بـ"الانفصال"؟ لم يحدث في التاريخ المعاصر، في تاريخ فرنسا أو أوروبا أو الولايات المتحدة، أن تمكّنت جماعة مهاجرة من تنظيم نفسها كـ"أقلية قومية"، أو من تقديم مطالب انفصالية[1].

في المقابل، نشهد اليوم تأكيداً لهويات متنوعة، فما عدنا فرنسيين وحسب، بل فرنسيون و... هذا الأمر كان موجوداً على الدوام، ولكن، في سياق موسوم بالعولمة وبالاختلاط الاستثنائي بين البشر وبإضعاف الدولة القومية – بما في ذلك في طابعها كدولة رفاهية – والبناء الأوروبي، يتعزز هذا الاحساس ويُغذّي خوفاً متعلقاً بالهوية، كما حدث في فرنسا في عامي ١٨٨٠ و١٩٣٠. لا عودة إلى الوراء، لكن لا يجب أيضاً تحويل شكل الفضاء الديمقراطي، المهدّد مسبقاً من قوى المال ووسائل الإعلام المُرهقة، إلى تجمّع من "القبائل" لا يدافع كل منها إلا عن مصالح وحدته الضيقة كهيئة مستقلة. إن إعادة التأسيس لفضاء "العيش المشترك"، لفضاء مشترك لتعريف السياسة، يتطلب تعزيز الحماية الاجتماعية الرسمية لكي لا يحلّ التكافل "الإثني" مكانها، والدفاع عن المبادئ العالمية للقانون والعدالة في وجه أشكال التكافل الدينية والإثنية.

1 Stéphane Beaud et Gérard Noiriel, "Penser l'"intégration' des immigrés", dans Pierre-André Taguieff (dir.), *Face au racisme*, vol. II, La Découverte, Paris, 1991.

هذا الأمر صحيح على نحو خاص في ما يتعلق بقراءات الصراع الإسرائيلي الفلسطيني وأشكال تحديد الهوية المتفرعة منها. في زمن الانترنت والتلفاز عبر الأقمار الصناعية، وزمن "القرية الكونية"، يزداد كلّ يوم عدد الشبان اليهود ممن يُرجعون هويتهم إلى إسرائيل، في حين يزداد عدد الشبان المسلمين ممن يرون أنفسهم في أمَة افتراضية ويتماهون مع فلسطينيي الانتفاضة. يمكن هذا التفجّر للمشهد الدولي في فرنسا أن يغدوا مقلقاً. علينا أن نعرف كيف نتفادى المزاودات الخطابية، لكن علينا أيضاً أن نتقدّم في فهم هذا الصراع على أساس المبادئ العالمية. لا يتعلق الأمر برفض الطرفين معاً – دعونا لا ننسى أنّ في فلسطين ثمة "احتلال" و"محتلين" – بل يجب تسليط الضوء على أشكال التضامن المتعلقة بالبشر كلهم، أيّاً كان أصلهم – عوضاً عن إحالة كل فرد على انتمائه "الإثني"[1].

في خبر للموقع الإلكتروني الاخباري Proche-Orient.info قال ألكسندر آدلر مستنكراً: "الحقيقة أنّ طارق رمضان ليس بالشخص المريع ولا هو بالودود، [...] صدمتي الأكبر تأتي من خونة يهود مثل عائلة برومان وغيرهم"[2]. ها هنا مفكّر يقوم منطق تفكيره على المحاكمة التالية: "المسلمون محقّون في تضامنهم مع المسلمين، واليهود مخطئون في عدم تضامنهم مع اسرائيل". في آخر لقاء أُجري معه قبل موته، ولدى سؤاله عن آلية عمل الثلاثي الذي يضمّه مع برنار هنري ليفي وآلان فينكيركروت، أجاب بيني ليفي (الذي كان سكرتيراً لجان بول سارتر، قبل أن يتحول من الماويّة إلى دراسة التوراة) قائلاً: "بعد ما حدث في جنين في فلسطين، قررنا في غضون ثمانٍ وأربعين ساعة مجيء برنار هنري ليفي (تفادينا صبرا وشاتيلا التي أصبحت رمزاً لوحشية أسطورية [هكذا وردت!]، ببساطة لأننا لا نودّ أن نترك هذا الأمر لليسار الإسرائيلي وللإسلاميين التقدميين). لا شك أن لهذه الاتّصالات الدائمة والمستمرة نتائج، إذ انخرط آلان فينكيركروت في الأمر أكثر فأكثر، وأصبح عملياً الممثل الفكري لليهود الفرنسيين، وبرنامجه الإذاعي على أثير Radio Communauté أصبح بمثابة

1 Lire Alain Gresh, *Israël–Palestine. Vérités sur un conflit*, Fayard, Paris, 2001; rééd., Hachette Littérature, 2003.

2 Proche-Orient.info, 16 octobre 2003.

مؤسسة"[1]. "الممثل الفكري لليهود الفرنسيين"؟

تُدير الصحفية إليزابيت شيملا Proche-Orient.info، وهو موقع الكتروني يتزاحم عليه مسؤولون سياسيون و"خبراء". نجد فيه نصاً يعلن أن الجيش الإسرائيلي (Tsahal) هو الجيش الوحيد في العالم الذي لديه شريعة أخلاقية مكتوبة؛ وآخر يشرح كيف أن "الجدار العازل" الذي بنته حكومة آرئيل شارون في الضفة الغربية متوافق مع الشرعية الدولية بموجب البند السابع من اتفاقية لاهاي عام ١٩٠٧. يدين هذا الموقع نفسه وبطريقة تدعو للاستغراب آثار الصراع الإسرائيلي الفلسطيني في فرنسا، وذلك استناداً إلى فكرة مفادها أن إسرائيل وفرنسا يواجهان عدواً واحداً، هو: تيار التعصب الإسلامي. الأمر الذي يقود إلى التمادي في طرح مماثلات تُفضي في النهاية إلى الربط في ذهن كل فرد بين ما يحدث "هناك" وما يحدث "هنا". كما قدّم باسكال زونزاين خبراً بعنوان: "جدار عازل في إسرائيل، وقانون لحماية قيم الجمهورية في فرنسا، أو: كيف السبيل إلى رسم الحدود بوضوح"، يقول فيه: "تُعدّ حماية قيم الجمهورية أو العلمانية جداراً عازلاً ضد الإسلاموية. هذا الاختزال وإن بدا للبعض تبسيطياً، فإنه مع ذلك يعبّر عن الواقع. ففرنسا لم تشرع بتعزيز ترسانتها من القوانين والتشريعات إلا بعد أن حوصرت ورأت أدواتها عاجزة عن صدّ ظاهرة الأصولية الإسلامية، فقامت بذلك لمواجهة تهديد خبيث بمقدار ما هو خطر بغية الحفاظ على نموذجها في تنظيم المجتمع. الأمر ذاته حدث مع إسرائيل التي اعترفت في نهاية المطاف بأن عملية تشييد سياج على طول الحدود مع الضفة الغربية هي الحل الأقل سوءاً لحماية مواطنيها من العنف الإرهابي"[2].

وكتتويج لكل ما سبق أشادت إليزابيت شيملا بظهور "لوبي يهودي، بالمعنى التام واللائق للكلمة"[3] في فرنسا، وكان أول إنجازاته منع عرض للفنان الكوميدي ديودونيه وإلغاء مناظرة مع ليلى شهيد، المفوضة العامة لفلسطين في فرنسا، في كوليج في محافظة الألب ماريتيم - غير أن محاولاته لإيقاف توزيع فيلم ميل غيبسون "آلام المسيح" أخفقت. ومما يثير القلق أكثر أن ثمة مسؤولين سياسيين لا يتوانون في العزف على وتر الجماعاتية، كدومينيك ستروس كان الذي أكّد مراراً أن من واجب

1 Guysan Israel News, 15 octobre 2003.

2 Proche-Orient.info, 12 décembre 2003.

3 Proche-Orient.info, 25 février 2004.

اليهودي في فرنسا الانخراط في العمل السياسي لدعم إسرائيل[1]. ألم يصغِ هؤلاء إذاً إلى صرخات استنكار برنار هنري ليفي وميشيل ترياﻻ وبيير أندريه تاغييف؟ فجميعهم أعداء شرسين للجماعاتية المسلمة.

تدريس المحرقة اليهودية

تطال وصمة "معاداة السامية" أيضاً الشبان من أصول مغاربية عبر نسبهم إلى تقاليد جماعتهم، لا بل وثقافتهم "العربية المسلمة"، المعادية للسامية. تشهد فرنسا منذ عام ٢٠٠١ تزايداً للاعتداءات المعادية للسامية. ولا شك في أن هذه الأفعال خطرة وتستوجب رداً من كامل المجتمع. لكن يجب أخذ الحيطة وعدم الانسياق وراء "البديهيات" الأولية التي تجعل من المسلمين مسؤولين عن معاداة السامية. في دراسة عن حالة الرأي العام في فرنسا كتب جيل كورمان: "تبقى الأحكام المسبقة المعادية للسامية أكثر ثباتاً لدى الشبان من أصول مغاربية مما هي عليه لدى الشبان من أصول فرنسية، فنجدهم بذلك أكثر ميلاً إلى المبالغة في تقدير نفوذ اليهود في الاقتصاد ووسائل الإعلام، وأكثر تحفظاً على العيش مع يهودي أو يهودية. مع ذلك، وفضلاً عن أن هذه التصرفات تبقى أقلوية، فإن التصدي لها يتمّ عبر إدانة أكثر اتساعاً لدى الشبان من أصول مغاربية لأفعال التمييز العنصري والاعتداءات على اليهود من إدانات الشبان من أصل فرنسي – ربما يرجع ذلك إلى إدراكٍ أكبر للصعوبات الناجمة عن الاختلاف وعن الانتماء الأقلوي الذي يعيشونه"[2]. وهوَ رأي يؤكّده كتاب لاتحاد الطلبة اليهود في فرنسا ومنظمة مناهضة العنصرية (SOS Racisme) الذي يقول: "تعكس النتائج [استطلاع الرأي] في المقام الأول غياباً لمعاداة السامية عند كامل الشبان من أصل مغاربي، إذ يلتزم أغلبية الشبان المغاربة بصدق بقوانين الجمهورية وبعملية الاندماج. وبالتالي من الضروري عدم وصم جماعة بأسرها، إذ سيؤدي ذلك إلى ارتكاب خطأ استراتيجي وخطير من جهة، وإلى إهمال واقع جماعة ترفض بأغلبيتها الساحقة معاداة

١ استمع على سبيل المثال للمقابلة التي أجرتها معه France–Inter بتاريخ ١٣ أيار/ مايو ٢٠٠٤ (مع ستيفان باولي).

2 *L'Etat de l'opinion, 2003, op. cit.*, p. 187.

السامية من جهة أخرى"[1].

لا تقود ولا ريب هذه المشاهدات إلى إنكار وجود معاداة للسامية تنتج عن قراءة معيّنة للقرآن – كان طارق رمضان أول مفكر مسلم في فرنسا يقوم بإدانتها[2]. وهي تنتشر بشكل خاص بين الشبان المهمشين في المجتمع، لكنها ذائعة أيضاً لدى الجماعات السلفية، ونجدها على مواقع إلكترونية إسلامية، وبصياغات تضاهي **بروتوكولات حكماء صهيون**. يجب محاربتها بلا تحفظ، لكن من دون الانسياق إلى الابتزاز بمعاداة السامية الذي يجعل من كل انتقاد للسياسة الإسرائيلية تمظهراً لـ"كره اليهود".

ليست المدارس الفرنسية في أيدي عصبة من معادي السامية قد تمنع على نحو خاص تدريس كل ما يمتّ بصلة إلى تاريخ الإبادة العرقية. هذا الطرح الذي أشاعه على المستوى الشعبي كتاب **الأراضي الضائعة للجمهورية**[3] وبعض الشهادات أمام لجنة ستازي (انظر الفصل الثامن) لا يستند إلا إلى وجهات نظر جزئية ومتحيزة. الدراسة المنهجية والمعمقة الوحيدة عن هذا الموضوع أُنجزت على مدى ثلاثة أعوام في أكاديمية فيرساي، بناءً على طلب المعهد الوطني للبحث التربوي (INRP)، بعنوان: **بين الذاكرة والمعرفة: تدريس المحرقة والحروب الكولونيالية**[4]. تسلّط هذه الدراسة الضوء على واقع أكثر تعقيداً مما قد يبدو، فهي وإن لم تنكر وجود الأفكار والسلوكيات غير المقبولة في المؤسسات التعليمية، لكنها تُشير إلى أنها ليست منتظمة، إذ يستمر المعلّمون في "إعطاء الدروس (بفاعلية في أغلب الأحيان) عن إبادة يهود أوروبا".

وقد حذّر مؤلفو الكتاب في نتائجهم الختامية من "خطر التقديس [تقديس الإبادة العرقية لليهود]، المرتبط بنزعة أخلاقية حسنة النية، أو من رؤيتها كأثر لصراع بين الخير والشر، تتثبت وفقه الضحية وتتشيّأ في موقعها كضحية، وكذلك الجلاد في

1 UEJF, SOS-Racisme, *Les Antifeujs. Le Livre blanc des violences antisémites en France depuis septembre 2000*, Calmann-Lévy, Paris, 2002.

٢ انظر مقالته في لوموند الصادرة بتاريخ ٢٤ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠١ والحوار الذي أجرته معه الصحيفة الإسرائيلية هآرتس بتاريخ ٢٦ أيار/ مايو ٢٠٠٢.

3 Brenner (dir.), *op. cit.*

4 Laurence Corbel, Jean-Pierre Costet, Benoît Falaize, Alexandre Méricskay, Krystel Mut, *Entre mémoire et savoir : l'enseignement de la Shoah et des guerres de colonisations*, INRP, Paris, 2000–2003.

موقعه كجلاد".

يُضاف إلى كل ذلك إحساس بـ"الاشباع" لدى الطلاب أيّاً كانت أصولهم. ففي حين كان اكتشاف المعسكرات وتآمر حكومة فيشي ونفي اليهود الفرنسيين كشفاً جديداً بالنسبة إلى الأساتذة – فهذه موضوعات لم يعهدوها في المدارس من قبل – فإن كل هذا إنما يشكّل مسبقاً جزءاً من عالم الطلاب، فقد تدرّجوا في هذا الشأن منذ المرحلة الابتدائية، وأدركوه كذلك من خلال سماعهم عنه على شاشات التلفزة، إلخ. لا يدرك المدرسون دائماً هذا الفارق بين الأجيال، الأمر الذي يساهم في إفقاد خطاباتهم فاعليتها المؤثرة.

ويتابع المؤلفون قائلين: "قد يتم تناول الأشكال الاحتجاجية التي تعترض بعض الدروس المخصصة للمحرقة اليهودية – وهذا ما حدث – كتجاوزات معادية للسامية لدى الأطفال الذين يعتبرون أنفسهم صراحةً "مسلمين" أكثر من كونهم من "القبائل" أو مغاربة، فيتماهون مع الشعب الفلسطيني [...]. فإذا كان من المستحيل تجاهل هذا الواقع [...]، يبدو ضرورياً المضي إلى ما وراء هذا التنديد [...]. ففي نهاية المطاف، إن ردود الأفعال هذه على المحرقة اليهودية في أثناء الدروس يمكن عدّها في أغلب الأحيان وسيلة للتعبير عن شيء آخر (هذا لا يعني على الإطلاق التماس الأعذار لها). [...] كما يمكننا أيضاً افتراض أن هؤلاء الطلاب يحتجون أولاً على الصمت الذي يلفّ عملية نقل تاريخهم الخاص (وكثيرون يقولونها بصراحة)، وذلك بأن يتبنّوا، بغية الاستفزاز، أشكالاً من الخطاب معاكسة تماماً لقيم المدرسة".

مع ذلك، يستشهد التقرير بأمثلة عن من نجا من الإبادة ويقدم مداخلات في المؤسسات التعليمية من دون أي مشكلة. من جهة أخرى، تحدثت الصحافة في أيار/ مايو عام ٢٠٠٤ عن نجاح مناظرة جرت بين مخرج فيلم المحرقة اليهودية (Shoah)، كلود لانزمان، وأربعة صفوف في نهاية المرحلة الثانوية بمدرسة موريس أوتريو، وأشار الصحفي إلى أن "المعلمين لم يواجهوا أي ردة فعل تنمّ عن حالة عدائية عند طرح المسألة اليهودية"[1]، هذا مع أن أغلبية الطلاب كانوا من المسلمين. من نافل القول إن لجنة ستازي لم تستمع إلى مدير هذه المدرسة...

1 *Le Parisien*, 25 mai 2004.

لم تشكّل المحرقة جزءاً من ذاكرتنا ومن مناهجنا الدراسية إلا منذ حوالى عقدين. فهل من المعقول أن نعيب على الشبان الآتين من المغرب العربي قلة تأثرهم بها مقارنةً بتأثرهم بحرب الجزائر؟ لربما امتلك المعلمون قدرةً أكبر على إقناع الطلبة إذا ما عقدوا روابطَ بين المحرقة والاستعمار، وإذا ما انطلقوا خاصةً من ظهور فكرة العِرق التي برّرت السياسة الهتلرية كما المجازر الكولونيالية للأعراق الأدنى في آن واحد؟ كما ينبغي التفكير أيضاً في إعطاء مكانة مهمة لهذا التاريخ الكولونيالي، لا سيما تاريخ الجزائر، وتاريخ الهجرة وأثره على التاريخ الفرنسي.

إننا نعيش مرحلةً حرجة، إذ يمكن أن يكون للصراع الإسرائيلي الفلسطيني آثار هدّامة عند اليهود والمسلمين معاً. في افتتاحيتها بتاريخ ١١ شباط/فبراير ٢٠٠٤ عبّرت إليزابيت شيملا عن قلقها من تصويت قسم من اليهود لصالح الجبهة الوطنية اليمينية، تعبيراً عن تخوفهم من صعود معاداة السامية، ونسيت التذكير بتصريحات رئيس المجلس التمثيلي للمؤسسات اليهودية (CRIF)، روجيه كوكيرمان، غداة المرحلة الأولى من الانتخابات الرئاسية لعام ٢٠٠٢، وكانت قد نُشرت في اليومية الإسرائيلية هآرتس: "إن نجاح لوبين [رئيس الجبهة الوطنية] هو رسالة موجّهة إلى المسلمين لكي يخففوا من حماستهم!، إذ معروف عنه معارضته للهجرة المغاربية". ممَّ الدهشة إذاً إن التزم بعضهم بهذه النصيحة حرفياً وصوّت للوبين؟ وهل ينبغي لذلك وصم "يهود" فرنسا ووصفهم بـ"الفاشيين"؟ لا يتعلق الأمر بإقامة تعارض بين المعاناة والعنصرية. إن مكافحة العنصرية مسألة غير قابلة للتجزئة، ولمكافحتها بطريقة ناجعة ينبغي الاعتراف أيضاً أن أكثر "الأقليات" تعرضاً للنبذ في فرنسا هم الغجر والسود والعرب...

ضيوف؟

رأينا سابقاً كيف يزعم جاك دوكيسن أن غالبية الشبان المسلمين يرفضون الاندماج، وكيف لم يخطر على باله ولو للحظة أن المجتمع هو من نبذهم، من خلال التمييز الذي عانوه في بحثهم عن العمل والسكن. يوماً بعد يوم، ننظر إليهم كعابري سبيل. في افتتاحية بعنوان "حتماً لا للحجاب!" كتب جان دانيال: "من الصادم والمثير

للغضب والذهول ألاّ يمتلك ضيوف دولة ما من الكياسة ما يدفعهم لاحترام قوانين مضيفهم واحترام كفاحاتهم بشكل خاص"[١]. ما يبدو أنه غاب عن انتباه جان دانيال هو أن الغالبية العظمى من الشابات اللواتي يرتدين الحجاب فرنسيات!

في حديث له إثر قضية متعلقة بالحجاب حدثت في مدرسة في أوبرفييه (في الفترة ما بين أيلول/ سبتمبر وتشرين الأول/ أكتوبر عام ٢٠٠٣) صرّح كزافييه داركوس - الوزير المنتدب لشؤون التعليم المدرسي - بخصوص الشابتين المعنيتين بهذه القضية، ألما وليلا ليفي، قائلاً: "لسنا مسؤولين دينيين، بل نمثل التعليم الوطني، والجمهورية الفرنسية ترفض العلامات التمييزية والتميز حسب الجنس والخلط بين ما هو ديني وما هو علماني. الأمر بهذه البساطة. وإذا لم تُعجبنا الجمهورية الفرنسية فما علينا إلا مغادرتها والذهاب إلى مكان آخر"[٢]. كزافييه داركوس ذاته يقول بإلحاح: "ما تغير منذ خمسة عشر عاماً هو الوقاحة النسبية للمهاجرين العرب المسلمين من الجيل الثالث"[٣]. هل كان ليتجرأ ويشير إلى نيكولا ساركوزي وإدوار بالادور من بين المهاجرين من "الجيل الثالث"؟

في رأيٍ لها حول الحجاب قالت الصحفية آن ماري شروبف في اليومية فرانس سوار: "نعيش في جمهورية علمانية اختار هؤلاء المهاجرون البقاء فيها بحرية. فإما أن يذعنوا إلى نمط حياتنا أو فليغادروا. إما أن نحب فرنسا أو أن نهجرها"[٤]. أتقترح أن ننزع الجنسية عن هؤلاء المهاجرين "المتكيّفين بشكل سيئ"، كما فعل فيشي مع عدد من اليهود المتجنّسين؟ وهل هي غافلة عن أن عنوان مقالتها، "إما أن نحب فرنسا أو أن نهجرها"، هو كلمة السر للجبهة الوطنية اليمينية المتطرفة؟

"هوية فرنسية زائفة"

الديموغرافيا هي المخرج الأخير لـ"الخطر الإسلامي". من فكرة "الخطر الأصفر"

1 *Le Nouvel Observateur*, 15-21 mai 2003.

٢ تصريحات على شاشة *iTélévision* بتاريخ ١٤ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٣.

3 Cité par le mensuel *ce qu'il faut détruire*, CQFD (Marseille), n° 5, 15 octobre 2003.

4 *France-Soir*, 11 décembre 2003.

إلى الأفواج المهاجرة من شمال أفريقيا التي ترسو على شواطئنا، تعود فكرة الموجة الديمغرافية المتدفقة المهددة لـ"جوهر" الأمة الفرنسية ذاته إلى الظهور في فترة الأزمة. موريس باريس (١٨٦٢-١٩٢٣)، كاتب ورجل سياسي من معارضي تحرير الضابط دريفوس ومن المدافعين عن الجيش، كان قد عبر عن ذعره منذ ذلك الوقت في مقالة نقدية بعنوان "ضد الأجانب" تشوبها نزعة معاداة الأجانب، حيث كتب: "أفواج المهاجرين [من؟]، المطرودين من كل صوب، يتوجّهون ليطغوا على عرقنا"[١]، حاملين معهم عدداً لا يحصى من الأمراض[٢].

ما عاد يتم التعبير عن الخشية من اعتناق جماعي للإسلام إلا هامشياً من جانب فصيل من اليمين المتطرف ومن الجناح الأشد تشدداً في الكنيسة الكاثوليكية. أحد الناطقين باسمها، آلان بزانسون، مدير مدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية، يتساءل حول "غواية الإسلام في فرنسا المعاصرة"، في معرض حديثه عن "حالات الاعتناق الجماعي" (هكذا) لهذا الدين. يرى مؤرخ الأفكار هذا أن "التعاطف مع الإسلام" تجاوز الحدود المقبولة في الكنيسة الفرنسية: "للأسف، ففي داخل "النواة الصلبة" للعالم الكاثوليكي تنبت هذه الأفكار وتنتشر، في صحفه ولدى ناشطيه وكهنته ولاهوتييه. [...] من المحتمل أن نرى يوماً - أرتعد لمجرد الحديث عن ذلك - هذا الوسط وقد أصبح مسلماً في الجوهر من دون حتى أن ننتبه إلى ذلك". في عدد صحيفة *Valeurs Actuelles* الذي نشر هذا اللغو، آني لوران، التي كانت قد اشتهرت بدعمها للكتائب اليمينية المتطرفة اللبنانية خلال الحرب الأهلية في لبنان، زاودت على ذلك قائلةً إن "الانجرار 'الإنساني' والالتباس الفقهي لقسم من الكهنة سيلقي بفرنسا في حضن الإسلام"[٣].

بعد تنحيته "التهديد الديني" إلى المستوى الثاني، قام جزء من اليمين بتحريك البعبع الديموغرافي. في زاويته "دفتر ملاحظات" في صحيفة **لوفيغارو**، وبعنوان "ضغط

1 Cité par Dornel, *op, cit.*, p. 151.

٢ اختفى موضوع الأمراض من المقالات النقدية الحالية تقريباً. لكننا نجده - مثلاً - في عدد **لوفيغارو ماغازين** بتاريخ ٧ أيار/ مايو ٢٠٠٤، ضمن ملف بعنوان "الهجرة. هل يمكننا قول الحقيقة؟"، داخل فقرة مؤطرة عن مرض السلّ بعنوان: "مرض يعود إلينا من بعيد".

3 *Valeurs actuelles*, 30 décembre 1996.

شمال أفريقي: النقاش المُختَلَس"، كتب إيفان ريوفول: "تحدثنا عن ذلك مراراً وتكراراً، يمكن فورة الهجرة من بلدان شمال أفريقيا وأفريقيا السوداء أن تقلب الهوية والثقافة الفرنسية في المستقبل. لكن يبقى من غير اللائق على المستوى السياسي الخشية من هذا الأمر، ومن غير المسموح قول ولو كلمة واحدة لوصف هذا المدّ البشري القادم من العالم الثالث. هناك فرنسا جديدة تلوح في الأفق، ومن دون دراية مواطنيها". وبعد تذكيره بتصريح الأمين العام السابق للفرانكفونية بطرس بطرس غالي، الذي أكّد أنّ عديد الأفريقيين الشماليين في فرنسا سيزداد ليبلغ من ١٥ إلى ٢٠ مليون نسمة في السنوات المقبلة، أضاف قائلاً: "هل نحن أمام منعطف في التاريخ الألفي لفرنسا؟ لا يبدو أن قادتها قلقون من هذا الأمر بتاتاً"[١].

لطالما جرى استدعاء الفكرة التالية: تفقد فرنسا روحها، فالبربريون داخل جدرانها، وهم "غير قابلين للاندماج" مثلما كانوا خلال عامي ١٨٨٠ أو ١٩٣٠. لقد انشغلت الديموغرافيا في وقت مبكر بـ"الأصول" وبضرورة الحفاظ على "الدم الفرنسي" وضرورة فصل الفرنسيين الحقيقيين عن هؤلاء الأجانب المدّعين بـ"هوية فرنسية زائفة"[٢].

تناولت الصحيفة **لوفيغارو** الإشكالية ذاتها بتاريخ ٢٦ تشرين الأول/ أكتوبر عام ١٩٨٥. على الغلاف، صورة للرمز التاريخي للجمهورية الفرنسية **ماريان** وهي ترتدي حجاباً بلون فاتح، وبتسريحة شعر على شكل تاج مثير للاستغراب مع الشارة الوطنية ثلاثية الألوان، وعنوان صادم: "ملف الهجرة: هل يا ترى سنبقى فرنسيين بعد ٣٠ عاماً؟" مع عنوان آخر بطباعة منضّدة: "لأول مرة، إحصاءات حول حالة الأمة الفرنسية عام ٢٠١٥. من هي ماريان بعد ٣٠ عاماً؟" تحدث لويس بويل في افتتاحيته عن "ملف ساخن داخل هذا العدد"، فكتب: "تنهمك حكومتنا ووسائل الإعلام كلياً في حملة مكثّفة ضد نظام جنوب أفريقيا[٣] [نظام الأبارتيد]. ما هذه إلا ضجة كبيرة للتعمية عن الوقائع الفرنسية. إن كانت أرقامنا صحيحة، فإننا سنكون بعد ثلاثين عاماً أمام

1 *Le Figaro*, 25 octobre 2002.

2 Noiriel, *op. cit.*, pp. 35-36.

٣ نجد في العدد نفسه تحقيقاً مطوّلاً عن جنوب أفريقيا و"الحقائق التي يُخفونها عنّا"، وهو عبارة عن دفاع عن نظام الأبارتيد.

خيارين: اختفاء هويتنا الفرنسية أو الواجب الملحّ في أن نحجب المواطنة الفرنسية. وإذا ما لجأنا إلى هذا الواجب فسيُدِيننا جزء من العالم باسم "حقوق الإنسان" كما نُدين نحن اليوم السكان البيض في بريتوريا". ويُضيف بخصوص الأرقام قائلاً: "في عام ٢٠١٥ سيكون هناك ٤٦٢٠٠٠٠ مجنّساً فرنسياً (من بينهم المجنّسين بشكل آلي) و١٢٧٨٠٠٠٠ أجنبي من أصول غير أوروبية. ستكون الولادات السنوية على التوالي: ٣٧٣٠٠٠ و٢٧٦٠٠٠. وسيبلغ عدد الأطفال في عمر الدراسة، ٤١٠٠٠٠٠ و٢٣٠٠٠٠٠. وعدد الشباب من الجنسين بعمر الثمانية عشر عاماً، ٤٥٣٠٠٠ و١٨٥٠٠٠" (وردت الأرقام بالنمط الغامق في النص الأصلي).

شرح الروائي جان راسباي في الملف ذاته ما ستكون عليه العملية الديمقراطية عام ٢٠١٥ على هذا النحو: "سيُقبِلُ ٥٩٦٠٠٠ من الشباب والشابات لتسجيل أسمائهم في القوائم الانتخابية، وسيشاركون في الاقتراع، ما لم يطرأ أي شيء في هذه الأثناء ليغيّر من هذا المصير. من بينهم ١٤٣٠٠٠ مُنتَخِب جديد من أصول أجنبية غير أوروبية، أو ما يعادل ربع العدد الكلي، وسينضمّون إلى إخوتهم في الدين المُسجّلين مسبقاً في الأعوام السابقة وفق إيقاع يزداد نمواً. [...] هؤلاء وحدهم إن اقترعوا بالجملة سيتمكّنون من أن يشكلوا الحزب الأول في فرنسا. [...] وعلى أي حال، إن اقترعوا فعلى ما أعتقد، باختصار وبشكل شبه مؤكّد، سيتم استخدامهم من قوى دينية أو سياسية خارجية عن فرنسا. [...] هكذا، وبشكل ديمقراطي جداً، سيسيطرون فجأةً على قرى وأحياء ومدن ومحافظات، بل وعلى مناطق بأسرها". فما يلوح في أفق عام ٢٠١٥ هو أننا سنجد "في مدارسنا وفي الفئات العمرية الشابة أن نسبة المهاجرين أو أبناء المهاجرين من أصول غير أوروبية، المنتمين بشكل شبه مؤكد إلى ثقافة أو ديانة إسلامية، ستبلغ واحداً مقابل كل اثنين من فرنسيي الأرومة، المسيحيين بالكاد أو بشكل فضفاض والذين يحملون إرثاً ثقافياً متواضعاً في أغلب الحيان. كما وتنبئ أعداد الولادات السنوية أن كلتا الزمرتين ستكونان، يوماً ما، متساوتين من حيث العدد على أرض بلدنا". في معرض تعليقه على هذا العدد من **لوفيغارو ماغازين**، رأى فيه هيرفيه لوبرا دليلاً على وجود قوى كانت تعمل منذ فترة طويلة "باتجاه فكرة شريحة

سكانية أجنبية مستقلة، وشريحة أخرى فرنسية 'الأرومة'"[1]، متّهماً بذلك مجموعة من المسؤولين والباحثين من المعهد الوطني للدراسات الديموغرافية الذين سلكوا هذا الطريق. ولم يمنعهم تكذيب الواقع لتنبؤاتهم بعد عشرين عاماً من تكرار هذا الخطأ.

في عام ٢٠٠٣، وفي صحيفة **لوفيغارو** أيضاً، جاك دوباكييه وإيف ماري لولان، العضوان في المركز الوطني للدراسات السكانية INED (على التوالي، نائب رئيس سابق للمجلس العلمي للمركز الوطني، ورئيسة معهد الجغرافيا – السياسية للسكان)، تبنّيا النغمة ذاتها، لكنهما دفعا أفق التوقعات من ٢٠١٥ إلى ٢٠٣٠. فبعنوان: "الهجرة: الأرقام التي تُخيف"، كتبا: "تسمح الإسقاطات المُنجزة انطلاقاً من إحصاءات المركز الوطني للإحصاء والدراسات الاقتصادية INSEE برؤية أنه ما لم تتطور سلوكيات الجماعات المهاجرة على مستوى الخصوبة السكانية بعد خمس وعشرين عاماً، أي عام ٢٠٣٠، ستمثّل كتلتهم البشرية (مع أبنائهم) حوالى ٢٤ في المئة من العدد الكلي لسكان فرنسا، أو ١٥,٧ مليون نسمة و٢٣ في المئة من السكان النشطين اقتصادياً (أو ٥,٧ مليون نسمة) و٤٢ في المئة من الولادات (أو ٢٧٣٠٠٠). هذه الأرقام التي لا تتعدى كونها معطىً عاماً تدعو مع ذلك إلى التأمل، وبشكل خاص في ما يتعلق بعدد الولادات ونسبتها المئوية". ويختتمان بالقول: "يتضح يوماً بعد يوم أن الهجرة والمشكلات المرتبطة بها ستكون القضية الكبرى للقرن الواحد والعشرين في ما يخص فرنسا وأوروبا"[2].

ليس لمفهوم "المهاجرين وأبنائهم" أي دلالة على الإطلاق. فمَن قد يخطر بباله اليوم الحديث عن فرنسيين من أصول بلجيكية أو إيطالية؟ اللجوء إلى هذا المفهوم يعني تبنّي رؤية عنصرية للقوميات، وهي الرؤية ذاتها التي يحملها جاك دوباكييه، الرجل الذي دافع عام ١٩٩٧ في صحيفة الجبهة الوطنية **ناشيونال إيبدو** عن مفهوم "فرنسيين بالأرومة"، زاعماً أن الإسهامات الخارجية في النسب الفرنسي الصرف كانت ضعيفة في الفترة ما بين ٦٥٠ و١٩٥٠ [...]، وما نراه اليوم هو رصيد إثني متحدّر من العصر الحجري"[3]، وهو الطاغي على السكان الفرنسيين! وهو طرح تبنّاه

1 Le Bras, *op. cit.*, pp. 118–119.

2 *Le Figaro*, 30 octobre 2003.

3 Cité par Le Bras, *op. cit.*, p. 208.

بالتأكيد برونو ميغريه في أكتوبر عام ١٩٩٦ بالقول: "هكذا يرجع تكوّن الشعب الفرنسي إلى الأزمان الغابرة، وحالات الاختلاط في أنسابه في ما بعد كانت محدودة، ومنذ نهاية الألفية الأولى وحتى نهاية القرن المنصرم لم يشهد عملياً حالات اختلاط أنساب تُذكر. مما يعني أننا من الناحية الوراثية الأبناء المباشرين للشعوب التي سكنت الأرض الفرنسية منذ بضعة آلاف من السنين"[1]. هذا القول ليس لأحد منظري العنصرية في الثلاثينيات، بل لجاك دوباكييه، الإخباري المحترم في صحيفة **لوفيغارو** الذي يدعم هذه الترهات. لنأمل أن أجدادنا لم يتورطوا فيخالطوا وينجبوا أبناءً من المغلوبين في معركة بواتييه...

سيكون من الخطأ والتبسيط أن نعزو كل أنواع القلق التي تُعبّر عن نفسها بخصوص الإسلام إلى رؤية واحدة وحيدة ذات منحى عنصري. ومع ذلك ترتسم عبر تعددية الآراء هذه مدارات "تهديد إسلامي"، الفكرة التي طغت بطابعها على النقاش الدائم حول الحجاب الذي يهزّ فرنسا منذ أشهر طويلة.

1 Cité par Ras l'Front, *Petit manuel de combat contre le Front national*, Flammarion, Paris, 2004, p. 71.

الفصل السابع

عن الحجاب واللامساواة بين الجنسين والعلمانية

"بإلقائهم على هذا الحدث الصغير [قضية الحجاب في كريل عام ١٩٨٩]، الذي سرعان ما ذهب طيّ النسيان، رداء المبادئ الكبرى: الحرية والعلمانية وتحرير المرأة، إلخ، عبَّر الطامحون الأزليون بلقب المعلّم المفكّر، كما في اختبار إسقاطي، عن مواقفهم غير المصرَّح بها حول مشكلة الهجرة: إذ لأن السؤال الظاهر (هل يجب القبول بما يُسمى الحجاب الإسلامي في المدارس أم لا؟) يُخفي سؤالاً ضمنياً (هل يجب أم لا القبول بالمهاجرين من أصول أفريقية شمالية في فرنسا؟)، فهم يستطيعون بذلك إعطاء إجابة عن هذا السؤال الأخير ما كان بالإمكان التصريح عنها في غير هذا السياق."

Pierre Bourdieu, dans *Le Foulard islamique en questions*, Editions Amsterdam, Paris, 2004.

"إن مؤيدي القانون الجديد عن العلمانية لا يأخذون بالحسبان أثر مثل هذا النقاش في ضواحينا. فقد تكون ردود أفعال الشبان فظيعة. إذ سيتأكد لديهم شعورٌ بأنهم مستهدفون لأن الأمر سيمسّ الإسلام، وسينظرون إليه كدليل آخر على أن المجتمع الفرنسي لا يريدهم كمواطنين. سيكون حينها محتملاً جداً ألاّ يكتفوا بفرض الحجاب على النساء، بل البرقع أيضاً، وسنرى اللحى وهي تنمو، كما سنرى رموز انتماء أخرى

إلى دين يعيشه أتباعه على أنه مُهدَّد، وسنصل إلى نتيجة تقع على النقيض من هدف التعايش الرصين بين الأديان المختنفة ضمن احترام إطارنا العلماني المشترك"[1]. على هذا النحو نددت فاضلة عمارة، رئيسة جمعية **لا عاهرات ولا خاضعات**، في أيلول/ سبتمبر عام ٢٠٠٣، بمخاطر السجال الذي أخذ يعصف بفرنسا على امتداد أشهر مضت. لكنها بعد بضعة أسابيع قامت بما يناقض ذلك وانضمّت إلى صفوف المفكرين ذوي الشهرة الإعلامية الذين استنفروا لصالح القانون.

من الجدير بالذكر أن المناخ لم يكن ملائماً لحوار رصين وللإصغاء إلى الآخر. فالنقاشات تنزلق على جسرٍ زَلِق من النزعة التبسيطية إلى النزعة الظلامية التي يُغذّيها الجهل. كان على كل فرد اختيار معسكره: هل أنت "مع" الحجاب أم "ضده"؟ أولئك الذين كانوا يقدمون حججاً مركّبة لا ترتكز على ثنائية الخير والشر اتُّهموا بأنهم "عملاء للإسلاموية" و"أعداء للنساء" من أحد الطرفين، وأنهم "عنصريون" أو "إسلاموفوبيون" من الطرف الآخر. حشدت الصحف الأسبوعية بأجمعها الرأي ضد الحجاب، متجاوزةً توجهاتها الأيديولوجية المختلفة، من **لوفيغارو ماغازين** إلى **نوفيل أوبسيرفاتور**، مروراً بـ **لوبوان** و**الإكسبريس** و**ماريان** و**باري ماتش**، أو أيضاً مجلة **هيَ** (*Elle*). ورغم إيصالها للأصوات الأخرى من وقت لآخر، إلا أن سياستها التحريرية لم تترك مجالاً للشك. على هذا النحو عبّأ الحجاب الذي ترتديه بضع مئات من طالبات المرحلة الإعدادية، إن لم نقل الرأي العام الفرنسي، فعلى الأقل الصحفيين والسياسيين والمفكرين، مقتنعين جميعاً أنّ "الجمهورية في خطر". وفي أثناء جلسات الطعام في شوارع المدينة كان الناس يتجادلون بعنف، كما كان يحدث في زمن قضية دريفوس.

في بلد تضرب فيه البطالة ١٠ في المئة من السكان، ويعيش مليون طفل تحت عتبة الفقر، ويحتشد المحتاجون الجدد أمام المطاعم الخيرية، وكان عدد المديونين قد وصل إلى مستوى قياسي عام ٢٠٠٣[2]؛ في بلد حيث ينتشر العمل بوقت جزئي وعقود العمل لمدة محددة وانعدام الأمن الاجتماعي، ويطال التمييز العنصري في التوظيف والسكن ملايين الفرنسيين من أصول أجنبية، وتستمر حالات اللامساواة

1 Amara, *op. cit.*, pp. 78–79.

2 *Le Monde*, 8–9 février 2004.

بين الجنسين – أثارت بضعة سنتيمترات مربعة من القماش انشقاقات لم يعرفها هذا البلد منذ زمن طويل.

لم ينطلق هذا الجدال من قضية بعينها، كما كان الأمر في قضية كريل عام[١] ١٩٨٩، أو من كثرة الاختصامات في المؤسسات التعليمية. فوفق الشهادة التي أدلى بها إيف بيرتران، المدير العام للاستخبارات العامة، أمام لجنة دوبريه بتاريخ ٩ تموز/ يوليو عام ٢٠٠٣، فإن عدد حالات ارتداء الحجاب في المدارس الذي كان يبلغ ١١٢٣ حالة عام ١٩٩٤ و٤٤٦ عام ١٩٩٥، "بات في عداد بضع مئات، أي أقل مما كان عليه في أي وقت سابق"[٢]. "أقل مما كان عليه في أي وقت سابق": هذه معلومة لم تتصدّر الصفحات الأولى للصحف. كان وزير الداخلية نيكولا ساركوزي أكثر دقةً عندما أحصى في بداية العام الدراسي ٢٠٠٣ عدد الطالبات المحجبات بـ ١٢٥٦ طالبة، وأحصى ٢٠ حالة متنازعاً عليها، وأربع حالات تمّ فصلها[٣]... لا يوجد بذلك ما يسمح بأخذ فكرة ازدياد الحالات الإشكالية في المدارس على محمل الجدّ. بيّنت حنيفة شيريفي، المندوبة عن وزارة التعليم في هذه المسألة منذ عام ١٩٩٤، أنه حيث يكون تمركز المهاجرين أقوى تكون النزاعات أقل عدداً: في الجنوب الشرقي، خاصةً في مرسيليا، كما في بعض الضواحي المصنّفة مع ذلك بأنها "ساخنة"، مثل فينيسيو وفيوربان[٤]. وزعمت العديد من الصحف أن حالات ارتداء الحجاب في المؤسسات التعليمية قد تضاعفت في الواقع أربع مرات منذ عام ١٩٨٩، من دون ذكر أي مصدر. لماذا تضاعفت أربع مرات وليس ثلاث أو خمس؟ لن نعرف السبب أبداً.

على التحليل في هذه المسألة أن ينطلق من الشابات اللواتي اتّخذن بأنفسهن قرار اتداء الحجاب، حيث أصبحن أكثر حضوراً في الفضاء العام وأكثر عدداً في المدارس. وهنّ في أغلب الأحيان فرنسيات، وترعرعن على الأراضي الفرنسية، وتلقّين تعليماً "علمانياً". بالتالي، لماذا، وخلافاً للجيل السابق، قد يغطّين رؤوسهن؟

١ وإن أثار اضراب معلمي ثانوية لامارتينير دوشير في مدينة ليون ضد الحجاب بعض اهتمام وسائل الإعلام في آذار/ مارس ٢٠٠٣.

2 *La Laïcité à l'école, un principe républicain à réaffirmer, op. cit.*

3 *Cent minutes pour convaincre*, France 2, 20 novembre 2003.

٤ من مقابلة بتاريخ ٣ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٣.

هل هن مجرّد مجنّدات في تيارٍ متشدد يستخدمهن لاختبار دفاعات الجمهورية؟ أشار السوسيولوجي فرهاد خسروخافار في بحث موثّق بشكل جيد إلى أن فتيات الضواحي من أصول مغاربية يترددن أمام عائلاتهن في تبنّي إحدى الاستراتيجيتين: "الخيار الأول هو الانفصال، وهو يستلزم إيجاد عمل في الخارج، والتحرر عبر بناء حياتهن من جديد على النمط الفرنسي. يواجه هذا الخيار الذي كان فعلياً وراء تحرر العديد من الشابات من أصل مغاربي عقبات لا يمكن إغفالها وتزداد حدتها لأسباب بنيوية. إذ ما عاد من السهل كما في السابق إيجاد العمل الذي يجلب معه الاستقلال المالي ويُفسح المجال بدوره أمام استقلالية حيال الأسرة. كما أمست أطر التمثيل التقدمية، كالحركة النسوية التي نشطت في الفترة بين ١٩٧٠ و ١٩٨٠ وكانت تمكّن الشابات من أصول مغاربية من إيجاد إطار أيديولوجي مستعد لاستقبالهن، في أزمة". ونستطيع أن نضيف أن عجز الجمعيات والقوى السياسية عن إعطائهن مناصب مسؤولية حقيقية يزيد من عملية تهميشهن.

أمام هذه الصعوبات كلها نجدهن يبتكرن "استراتيجية أخرى، لا تقوم على القطيعة مع المُثل الإسلامية بل على المزايدة في الإسلام". ففي مواجهة النظام الأسري التقليدي راحت الشابة تتمرد باسم الإسلام بالذات، وتنتقد السلطة الأبوية باسم الخضوع إلى الله، وتطالب بحقها في الخروج إلى الفضاء العام والعمل. "أنا طاهرة، أستطيع إذاً الإقامة في الخارج والعمل هناك من دون أن يتمكّن أحد من اتّهامي بالإخلال بآداب الحشمة"[١]. إنها، بفضل ارتدائها الحجاب، تستطيع الخروج للدراسة والعمل، شريطة ألاّ تكون منبوذة من المجتمع طبعاً...

أودّ هنا، بين معترضتين، أن أُطلِع القارئ على تجربتي الشخصية. شاركت في السنوات الأخيرة في العشرات من النقاشات داخل ما نسمّيه "الضواحي"، وقابلت ناشطات مسلمات يرتدين الحجاب. لا أخفي أن اللقاء الأول لم يكن سهلاً، فقد شكّل الأمر بالنسبة إلي صدمة أن أتحاور مع فرنسيات ثقافةً ولغةً يرتدين لباساً لم أجده، حقيقةً، لائقاً. ومن ثم، وبعدما تجاوزت هذا الانطباع الأول، دار بيننا حوارٌ حقيقي. أودّ الحديث عن بعض هؤلاء النساء، ممن كانت مسيرتهن معقدة في غالب الأحيان،

1 Khosrokhavar, *L'islam des jeunes*, *op. cit.*, pp. 124–125.

وتساؤلاتهن والتزاماتهن بعيدة بآلاف الأشواط عن الصورة الهزلية السائدة. تعيش خديجة[1] في ستراسبورغ، وتبلغ من العمر خمسةً وثلاثين عاماً. مطلقة ولديها ثلاثة أطفال، طردت زوجها وتعلمت لتصبح ممرضة، وفي الوقت نفسه كانت تعمل وتربّي أطفالها. كانت طاقتها وحماستها وكياستها مثالاً يُحتذى لأصدقائها. لكنها ترتدي الحجاب... وحميدة مغربية، وتدرس في باريس دبلوماً في الدراسات المعمقة. تقرأ في نظرات العديد ممن تلقاهم الازدراء والبغض، لكنها تستمر مع ذلك وبثبات في معركتها من أجل قيم عالمية. احتجّت بشدة ضد رفض القنصلية السعودية في باريس منحها فيزا لإتمام فريضة الحج في مكة بذريعة أن ليس بصحبتها "مُحرَم". رغبت بالمشاركة في مظاهرات تنادي بالعلمانية، لكن تمّ استبعادها منها. كانت ناشطة في منظمة العفو الدولية، لكن فرعها استبعدها لأنها ترتدي الحجاب. وفاطمة طالبة في المرحلة الثانوية في مدينة رين، هي الأفضل في صفّها، وتمثّل مدرستها في المحافظة. نظّمت عريضة احتجاج ضد الحكم بالجَلْد على شابة نيجيرية اتُّهمت بالزنى. تُشارك في مظاهرات التضامن مع فلسطين، وفي نضالات العولمة البديلة، لكنها رُفضت من جانب اللجنة المحلية لحركة ATTAC[2]، فهي ترتدي الحجاب...

لم يخطر ببال أيٍّ من هؤلاء النسوة عدم الدراسة أو العمل، أو أن يُفرض عليهن زوجٌ ليس من اختيارهن. كلهن يناضلن ليجدن معالم درب واضح لحياتهن، من دون أن ينفصلن عن أصولهن، وفي الوقت نفسه هن صامدات في وجه "التقاليد" العائلية، ومن دون أن يرفضن فرنسا أو العلمانية، بل على العكس تماماً، لكنهن يجهدن في الحفاظ على بعضٍ من موروثهن. جميعهن يتساءلن عن مستقبلهن في مجتمع ينظر إليهن بريبة، وحيث يعانين من الوصم مرتين: مرّة لأنهن نساء والثانية لأنهن "متزمّتات". أن نرفض إعطاءهن مكاناً في المجتمع، هذا يعني أن نُعيدهن إلى عالم عائلي تقليدي، وأن نحشرهن في عمل يقوم على أساس "جماعاتي" – في المكتبات الإسلامية، وفي المراكز الإسلامية، وفي محال تجارية إسلامية – ليكون هو وحده من سيعطيهن حرية الاختيار.

---

١ قمنا باستبدال الأسماء الحقيقية.

٢ حركة من حركات النضال من أجل عولمة بديلة، أُسست في فرنسا عام ١٩٩٨، تناضل ضد سطوة المال وتحويل العالم إلى سوق ومن أجل مواطنة تستلم المبادرة لبناء مجتمع ديمقراطي بديل.(م)

في دراسة تحدثنا عنها مسبقاً (انظر ص٨٠) كتب السوسيولوجي هيرفيه فلانكار: "في ما يخص فريضة ارتداء النساء الحجاب في القرآن، تعتقد الأغلبية العظمى من المستجيبات أنها ليست ملزمة، إذ ترفض نسبة ثمانية من عشرة من بينهن فكرة أنّ "على المسلمات كافةً ارتداء الحجاب". على الرغم من ذلك، تعتقد النسبة نفسها تقريباً أن الحجاب حقٌّ لا يمكن لأحد أن يحرمهنّ إياه. وتقدّر نسبة ثلاثة أرباع منهن أنه لا يجب حظره في المدارس"[1]. لهذا ضمّت المظاهرات التي جرت بتاريخ ١٧ كانون الثاني/ يناير عام ٢٠٠٧ جنباً إلى جنب، وخاصةً في الأقاليم خارج باريس، فتيات مسلمات وغير مسلمات، محجبات وغير محجبات.

لا يبدو أن مستقبل المعنيات الرئيسيات اللواتي تمّ تصويت القرار باسمهن - أي الشابات المحجبات الواجب حمايتهن - يشغل بال الكثيرين[2]. قبل ذلك، وخلال قضية كريل عام ١٩٨٩، أشارت فرانسواز جيرو إلى أن الفتيات المحجبات يلجأن إلى التعليم عن بعد: "فهو يُجنّبهن ارتياد الصفوف المختلطة، لأنه أمر يرفضه القرآن. والمهمة الاندماجية للمدرسة؟ لا نُدمج أحداً قسراً. إذ إن مهمة الاختيار تقع على عاتقهن"[3]. يُفضَّل إذاً معاقبة "الضحايا" وإعادتهن إلى عائلاتهن...

في مدرسة فلير الإعدادية، في شباط/ فبراير من عام ١٩٩٩، تمّ استبعاد طالبتين من الصف الأول من المرحلة الإعدادية، كرديتين من تركيا، وذلك بعد استنفار كامل الكادر التدريسي تقريباً، المحلي والاقليمي. تحدثت معلمة - من القلّة التي عارضت هذا الإجراء، وتعرضت إثر ذلك لحملة تعسفية دبّرها زملاؤها، فكان عليها مغادرة المدرسة - عن نهاية الأزمة قائلة: "انتهت هذه القصة بالمجلس التأديبي التعس الذي فصل أسما نور وبيلغان بتاريخ ١١ شباط فبراير ١٩٩٩، وحكم عليهما بعام ونصف من الانعزال في المنزل العائلي. الدروس التعليمية بالتراسل عن طريق المركز الوطني للتعليم عن بُعد؟ الأمر غاية في التعقيد، خاصةً بالنسبة إلى عائلة لا تتحدث أو تقرأ الفرنسية. تابعتُ بيلغان يوم الأربعاء من كل أسبوع خلال هذه المرحلة الطويلة

1 Flanquart, *op. cit.*, pp. 67-68.

٢ نقرأ مع ذلك في لوموند بتاريخ ١١ نيسان/ أبريل ٢٠٠٤ مقالة بعنوان "بالنسبة إلى عدد من الطالبات المحجّبات والمفصولات، انتهت المدرسة نهائياً".

3 "Femmes voilées, femmes battues", *Le Nouvel Observateur*, 26 octobre 1989.

والمرهقة، ورأيتها تغرق شيئاً فشيئاً في الحزن والكآبة، ومن ثم في المرض النفسي – الجسدي، ورأيت أخيراً كيف انتهى الأمر بها وبأمها في المستشفى". وروت المعلمة بعد ذلك التتمة "الخفيّة" لهذه القضية: تسجيل الفتاتين الشابتين مع بدء العام الدراسي في أيلول/ سبتمبر عام ٢٠٠٠ في مدرسة أخرى، بطلب من جاك لانغ، وزير التربية حينها، الذي أصبح منذئذ مؤيداً عنيداً لحظر الحجاب[١]...

هل يمكننا قول ما قالته بغطرسة مديرة ثانوية في برون بخصوص شابة مفصولة: "يحظر قانون المدرسة كل غطاء للرأس. قامت الفتاة بخيار مصيري. الآن: إن لم تُسجَّل في المركز الوطني للتعليم عن بعد، فهذه ليست مشكلتي"[٢]؟ لدى هذه المديرة مفهوم مثير للاستغراب عن مهمتها...

عن اللامساواة بين الجنسين

عارض كثيرون ارتداء الحجاب باسم تحرير المرأة والمساواة بينها وبين الرجل. هذا الانشغال مشروع جداً، لا سيما أن العلمانية لم تنسجم على الدوام مع الحركة النسوية، وأن الجمهورية تكيّفت وما زالت تتكيّف مع حالات اللامساواة بين الجنسين. مُنع حق الاقتراع على المرأة خلال عقود، أما الحجج المقدمة، و"من اليسار" أحياناً، فكانت: ألن يقترعن وفق رغبة مرشديهن الدينيين؟... غير أنه في الانتخابات الرئاسية التي أُجريت في نيسان/ أبريل عام ٢٠٠٢، لو كان الرجال وحدهم من اقترع لَتصدّر جان ماري لوبين القائمة في الجولة الأولى؛ ولو كانت النساء وحدهن من اقترعن لما كان حاضراً في الجولة الثانية. وإلى اليوم مازالت الهوة كبيرة بين الرجال والنساء على مستوى السلطة والأجر وتقاسم الأعمال المنزلية والأسرية، أو حتى على مستوى الصورة. من دون أن يُثير هذا الأمر استياء وسائل الإعلام والمسؤولين السياسيين. وعلى الرغم من وقوف بعض الناشطات من الحركة النسوية ضد القانون، يبقى السؤال مطروحاً حول التحرّك المفاجئ لبعض المعتنقين الجدد لحقوق المرأة لصالح

١ اقرأ شهادتها على الموقع الإلكتروني الكلمات مهمة: www.lmsi.net
2 Cité par *Le Monde*, 11 février 2004.

المسلمات المضطهدات.

أجريت دراسة في الفترة ما بين أيلول/ سبتمبر ١٩٩٤ وآذار/ مارس ١٩٩٥، وفي خضمّ النقاش الذي أثاره تعميم بايرو (انظر لاحقاً) للصفحات الأولى لخمس مجلات (**لوبوان، الإكسبريس، لونوفيل أوبسيرفاتور، ليفينمو دوجودي، لوماغازين ليتيرير**) وتوصّلت إلى النتائج التالية: على أغلفة اثنين وتسعين عدداً لا نجد إلاّ سبع صور لنساء، أربعة منهن لنساء محجبات. كتبت إيفلين سيردجينيا، صاحبة فكرة الدراسة، قائلةً: "من الضروري أن نلاحظ أنّ النساء في هذه المرحلة لم يكن لهنّ 'وزن' في الأخبار ما لم يرتدين الحجاب"[1]. والحال كما هو منذ ذلك الحين...

"بالنسبة إلي، يوجد معيار هو الذي سيربح في النهاية. سيكون القرار التشريعي الذي نتخذه جيداً إذا ما شكّل حمايةً للنساء، كلّ النساء. هذه هي النقطة المفتاح. وسيكون هذا في أولوية معايير الإجراء التشريعي [بخصوص حظر العلامات الدينية في المدارس] الذي سنقترحه"[2]. على هذا النحو تحدث جان بيير رافاران في اللحظة التي مرّر فيها حزب الاتحاد من أجل الأغلبية الرئاسية (UMP) تعديل قانون غارو على مجلس النواب، وهو تعديل يخصُّ قانون تكييف العدالة مع تطورات الجريمة كان من شأنه أن يرى "جنحة" في الإجهاض المتعمد تكاد تقضي على قانون الإجهاض بحد ذاته. رغم أن هذا النص تمّ سحبه بعد عدة أيام، إلا أنه يوضح "العناية" التي أولتها الحكومة للنساء، وهي عناية تؤكدها خسارة عدد لا بأس به من الأمهات الموظفات لسنواتٍ من اشتراكات التقاعد إثر "التعديل" الذي تمّ إقراره في ربيع عام ٢٠٠٣...

يجب أن يدفعنا هذا الخطاب المزدوج نحو مزيدٍ من الحذر. تجلّت رمزية الالتباس في العملية التي رضيت "حركة لا عاهرات ولا خاضعات" المشاركة فيها بتاريخ ١١ تموز/ يوليو ٢٠٠٣، حيث تمّ وضع لوحة جدارية على الواجهة الأمامية لمجلس النواب، مؤلفة من أربع عشرة صورة لشابات يرتدين الطاقية الفريجية[3]، ويمثلن "الجمهورية الهجينة"، وتمّ ذلك بمساندة رئيس المجلس جان لوي دوبريه. صرّحت

1 Evelyne Serdjénian (dir.), *Femmes et médias*, L'Harmattan, Paris, 1997, p. 133.

٢ جان بيير رافاران في المجلس الوطني لحزب UMP، انظر:

Le Monde, 1er décembre 2003

٣ Bonnet Phrygien التي ترمز إلى الحرية والجمهورية. (م)

فاضلة عمارة، قائدة الحركة، أن رئيس المجلس "تفهّم فوراً وقَبِلَ بالرمزية، أي رمزية الجمهورية الهجينة"[1]. لم يُشر أيٌّ من مسؤولي الحركة أو من وسائل الإعلام إلى أن هذا المجلس لا يضمّ بين أعضائه من هو (أو هي) متحدر من الهجرة المغاربية، وأن نسبة النساء النائبات – التي لا تتعدى الـ ١٠ في المئة إلا بقليل – وضعتْ فرنسا في المرتبة الرابعة عشرة من بين دول الاتحاد الأوربي الخمس عشرة في ما يتعلق بحضور الإناث في المجالس المنتخبة.

مع ذلك، فواقع أن التمييز على أساس الجنس يعشّش في المجتمع لا يعني القبول بأي خرق لحقوق المرأة. فالحجاب يطرح أمامنا أسئلة صحيحة، أولها معرفة هل يمكننا البدء بمواجهة التمييز على أساس الجنس داخل المجتمعات السكانية المهاجرة – بما في ذلك الأشكال الخاصة التي يتّخذها – من دون التعريج على هذه الظاهرة في المجتمع الفرنسي وجعل بالإمكان أن تقوم هذه المواجهة بالتحالف مع مسؤولين وأحزاب لم يتبنّوا يوماً قضية المرأة. الجواب لا، لأسباب تتعلق بالمبادئ أولاً – فكيف نرضى لأحزاب سياسية تتحايل على قانون المساواة وترفض وضع إجراءات ملموسة تُلزِمُ بفرض المساواة المهنية أن تستغلّ الأمر في تبييض صفحتها تجاه القضايا المتعلقة بالمرأة؟ – ثم لأسباب عملية أيضاً – إذ إن حملة الوصم التي لا تستهدف إلا الأوساط المهاجرة هي حملة خطرة. توضح كريستين ديلفي، مشرفة أبحاث في المركز الوطني للأبحاث العلمية ورئيسة جمعية "نسويون من أجل المساواة"، كيف سمح السجال باختزال قضية العلمانية والجمهورية إلى قضية مناهضة التمييز على أساس الجنس، وسمح بالتالي بالسكوت عن هذا التمييز "الموجود فعلياً" في فرنسا: "إليكم كيف [...] نضرب عصفورين بحجر واحد: نُثبت آخرية الآخرين [المسلمين] التي تتسم بتمييز جنسي، ونبرهن في الوقت نفسه على غياب هذا التمييز لدينا عبر إثباته لدى الآخر"[2]. من جهة أخرى، يرى أغلبية المسلمين (أيّاً كان الامتداد الذي نعطيه لهذا المصطلح)، أن النقاش الدائر اليوم هو "دليل" على نبذ فرنسا لهم ولا يأتي، بالتالي، لصالح التطورات الملحّة داخل التجمعات السكنية المسلمة.

1 *Le Monde*, 14 juillet 2003.

2 Christine Delphy, "Une affaire française", dans *Le foulard islamique en question, op. cit.*

ثمة زعم بأن القانون المتعلق بالحجاب يدافع عن مصالح الفتيات اللواتي يُقدّمن كضحايا. لكن كيف يمكن لاستبعادهن من الفضاء المحرّر للمدرسة العامة وإرسالهن إلى عائلاتهن أن يساعد في تحررهن؟ الحجة المعروضة هنا هي أن علينا حماية الأخريات غير المحجبات، وتفادي تعرضهن لضغوط ناتجة من عدم رغبتهن بتغطية رؤوسهن. شاركت مندوبة الجمهورية حنيفة شيريفي في لجنة ستازي وأعلنت أنها مؤيدة لقانون يحظر الرموز الدينية في المدارس. لكنها كانت قد دحضت حجة "بقعة الزيت" هذه، فشرحت أن بعض المؤسسات التعليمية تدّعي "أنه ما لم يتم منع الحجاب اليوم فستواجه عشرات المشكلات المتعلقة بالحجاب غداً. في ضوء تجربتي خلال تسع سنوات أستطيع أن أؤكد لكم أن هذا القول خاطئ. فالحجاب لا ينتشر بالعدوى. [...] ثمة إذاً جهل حقيقي من جانب الوسط التعليمي بالشريحة السكانية المهاجرة التي يتعامل معها"[١]. في بريطانيا، ومع أن النزعة الجماعاتية الإثنية أشد قوةً بكثير مما في فرنسا، نجد الحجاب والشعر المكشوف جنباً إلى جنب في المدارس المستقبلة لعدد كبير من الطلاب من أصول مسلمة، من دون أن يكون هناك عدوى... من جهة أخرى، لا يتعلق الأمر بالسماح بارتداء الحجاب، بل بتطبيق تعليمات مجلس الدولة لعام ١٩٨٩ (انظر أدناه) القاضي بترجيح التفاوض الذي يفضي في أغلب الأحيان إلى تسويات معقولة. أخيراً، هل سيقلّ الضغط على الفتيات في الضواحي إثر قانون يصمهنّ؟ على العكس، إذ تؤكّد العديد من الشهادات في التجمعات السكنية المسلمة، كما تنبأت فاضلة عمارة، أن الهجمة على الحجاب تستدعي ردة فعل تقهقرية وتعطي الجماعات السلفية فرصةً لزيادة تأثيرها.

الحجة الأخيرة، وهي كريهة على نحو خاص، تُقيم رابطة بين حالات الاغتصاب، خاصةً الجماعية منها، والحجاب. هذا ما يقترحه المحرر في صحيفة **لونوفيل أوبسيرفاتور** جاك جوليار: "اعكسوا الحرفين الصوتيين وستجدون في كلمة voile (حجاب) كلمة viol (اغتصاب). عبر إخفاء الجنس عن النظرات، ولو بشكل رمزي يتمثّل بخصلات الشعر، فإنك تجعله محطَ انتباه؛ وعندما تحبس جسد المرأة فإنك تحكم بأن يكون

١ حول الشهادة التي أدلت بها أمام لجنة دوبريه، انظر:
La Laïcité à l'école: un principe républicain à réaffirmer, op. cit.

عرضةً للاغتصاب"[1]. حديثاً، حاجج البعض قائلاً إن النساء يتعرضن للاغتصاب لأنهن "مثيرات"... لنتذكر جيداً أن المسؤول عن الاغتصاب هو المغتصِب دائماً وليس الضحية مطلقاً. أيمكن لهذياننا أن يذهب إلى حدّ اعتبار، كما يفعل دانيل سيبوني، أن الحجاب بالنسبة إلى الشابة المسلمة مكافئ لمعاداة السامية بالنسبة إلى الشاب المسلم؟ لا شكّ أن المحلل النفسي يخشى جداً من أن تذهب "فرنسا" بقدميها إلى الاغتصاب وتذعن إلى الابتزاز الذي يمارسه العرب نحوها: "إن لم تنامي معي، فأنتِ عنصرية!"، "ما حدث فعلياً بين الذاتين الجمعيتين، بين "فرنسا" و"الإسلام"، هو "أنّها" قبلت بالنوم "معه"، وأن الأمر لم يكن شنيعاً إلى هذه الدرجة في النهاية. لكنه جعلها بعد ذلك تحمل منه، وأجبرها على الزواج به، وعانقها بشدة... ثم عند حدّ معين أرادت أن تقول كفى، لا بل وأن تراجع نفسها في ما أعطته"[2]. إننا أمام الصورة القديمة للعربي المغتصب...

هل فقدنا كل شعور بالإنسانية؟ هل سنحارب التطرف الإسلاموي باغتصاب القيم التي تشكّل ركيزة الجمهورية؟ لنتأمل المغامرة التي عاشتها الطبيبة آن سوبول، من سكان بلدية لي نويه (الأوب). فهي تتحدث عن هرج فعلي أمام ظاهرة تحتل اهتمام المجتمع الفرنسي، وكذلك عن إرادة بعدم الاقتصار على ردة فعل سطحية:

> هناك ما قبل هذا اليوم وما بعده. في ذلك اليوم دفعتُ باب صالة الانتظار في عيادتي، فرأيتها جالسة هناك. عينان جميلتان تبرزان من تحت كتلة من الأغطية السوداء. انتابني تفجُّر عصيٌّ على الفهم. هؤلاء النساء اللواتي يرتدين البرقع، كنت قد رأيتهن سابقاً على التلفاز أو على صور المجلات، وكنّ يبعثن لدي شعوراً بالعطف والتمرد معاً [...] غضب، رعب، قلق، جميع هذه الأحاسيس كانت تختلط لتمنعني من التعاطف معهن [...]
>
> بعد الانتهاء من معاينة المريضة السابقة أحسست أنني في حاجة لبعض الوقت قبل أن أشعر أنني مستعدة لاستقبالها. بعد دخولها إلى مكتبي رفعتْ حجابها، فتمكّنتُ من رؤية وجهها. كان فتياً وجميلاً،

1 *Le Nouvel Observateur*, 16 septembre 2003.

2 *Marianne*, 5-11 mai 2003.

وإنسانياً على نحو خاص. ساعدني في تهدئة انفعالاتي. حدثتني أولاً عن أوجاع صغيرة، ومن ثم، ربما بعدما اطمأنت، تحدثت في الموضوع الجوهري: عن هذا الطفل الصغير الذي تعتقد أنها تحمله الآن في بطنها. نزعت القفاز الأسود عن يد واحدة، وأغطيتها السود، وفستانها الأسود، وبلوزتها السوداء، كانت ترتدي تحتهم بنطالاً أسود ضيقاً جداً وخصره عالٍ، وقميصاً مزهراً قصيراً جداً تظهر منه سرة البطن. عمرها بالكاد عشرون عاماً.

قبل هذا اليوم كنت قد رأيت الكثير منهن، من هؤلاء الفتيات أو النساء اللواتي يرتدين الحجاب. وهن اليوم أكثر عدداً بقليل مما كنّ عليه منذ عامين أو ثلاثة [...] تحدثتُ معهن، مع الفتيات والأمهات، مع الأخوات الصغيرات والكبيرات. يستحيل أن ترى وراء هذه الحُجُب أثراً للسلطة فحسب. [...] كان من الصعب تحديد ما يأتي في المقام الأول، هل هو الاندفاع الديني، أم الرغبة في نيل الإعجاب، أم فرصة للاختباء، أم ضرورة الاحتماء. روت لي إحداهن أنها كانت ترتدي الحجاب للذهاب إلى المسجد للقاء شبان الحي. أوَلم تكن هذه الأسباب كلها وراء ذهابي إلى قداس القرية في شبابي؟ [...] في النهاية، ومن خلال أحاديثنا، بدا لي أن طريقتهن في التفكير ذات مغزى، فهي ليست مجرد خضوع لنظام، بل بحث عن هوية، وربما أيضاً انتقاد لنموذج وحيد تنقله برامج مثل "ستار أكاديمي" أو غيرها من برامج "ريالتي شو". [...] بدا لي من العبث اتّهامهن بالتبشير [...]

ومن ثم جاء اليوم الذي شعرت فيه بالخطر يصل عتبة بيتي: ماذا لو حدث وفُرض على حفيداتي ارتداء الأسود؟ [...] وبعدها سطع يوم جديد. استرجعت ذاكرتي أولئك المتدينات اللواتي نقلن علمهن وحبهن إليّ طوال فترة دراستي، كنّ مقربات مني، ولباسهن الذي لم يكن أقل سواداً لم يُخفني. لا شك أنهن حاولن بكل ما أوتين من قوة معتقداتهن إخضاعي إلى قانون معتقدهن، لكني أخذت ما أردت وتركت الباقي.

وحفيداتي سيبحثن أيضاً عن هويتهن بين الحجاب والصليب والثقوب المزينة (Piercing) وطرق أخرى كثيرة أقل صعوبة. وهنّ أيضاً سيحسنَ الاختيار.[1]

أصل السجال

لنعد إلى السجال الذي دار في الفترة بين ٢٠٠٣ و٢٠٠٤، وإلى العوامل - الخارجة كلياً عن موضوع المدرسة - التي تداخلت لتُشعل فتيل هذا النقاش. لسنا بصدد الحديث عن "مؤامرة"، لكننا أمام تجمع لاستراتيجيات سياسية مختلفة ولتضخيمها من جانب وسائل الإعلام النهمة للسبق الصحفي ولكل ما هو درامي.

هناك بدايةً إنشاء المجلس الفرنسي للديانة الإسلامي (CFCM) في نيسان/ أبريل ٢٠٠٣ الذي أثار معارضة شديدة، من اليسار كما من اليمين، اتّهمت نيكولا ساركوزي بالتخلي عنها وتركها للمتشددين (انظر الفصل الرابع).

وبعد ذلك شارك وزير الداخلية، وللمرة الأولى، في التجمع السنوي لاتحاد المنظمات الإسلامية في فرنسا (UOIF)، بتاريخ ١٩ نيسان/ أبريل ٢٠٠٣. وإذ توجّب عليه أن يحسب حساب منتخبيه من اليمين الذين سيقلقهم حضوره إلى جانب "الأصوليين"، فقد قرر تناول مسألة الحجاب - وهو يعرف تمام المعرفة أنه بذلك سيحدث ضجيجاً من حوله - ولكن عبر طريق غير مباشر: إذ قال بضرورة أن تظهر النساء حاسرات الرؤوس على الصور في البطاقات الشخصية، وهو قانون يتعلق بإجراءات الشرطة وليس بالعلمانية. وقد اعتقد أنه بذلك سيضرب عصفورين بحجر واحد: من جهةِ المسلمين واتحاد المنظمات الإسلامية في فرنسا؛ فهو حاضر في تجمعهم السنوي، ومن جهة ناخبيه؛ فهو حازم في ما يخصّ العلمانية، طالما أنه يتلقى صيحات السخرية. ألمعيٌّ جداً؟ شكّل الصفير المقتضب جداً للحشد مادةً غذّت النشرات الإخبارية المتلفزة المتكررة وشكّلت بداية مزاودة بين السياسيين.

مع ذلك، لم تُذكِّر أي وسيلة إعلامية بالقصة المعقدة المتعلقة بإلزام الفتيات بالظهور

1 *Le Monde*, 19 novembre 2003.

حاسرات الرؤوس على صور البطاقات الشخصية. عام ١٩٢٦، كان القانون ينصّ على تصوير "من الأمام وبلا قبعة"، لكن تعديلاً طرأ عليه فحدّد التعميم الذي صدر بتاريخ ١٣ آذار/ مارس عام ١٩٩١ أنه "يُسمح للنساء اللواتي ينتمين إلى نظام ديني أن يُقدّمن صوراً تمثلهن بغطاء منسجم مع قانونهن. يُسمح للنساء من الديانة الإسلامية تقديم صور تمثلهن محجبات أو بغطاء للرأس، شريطة أن تكون وجوهن مكشوفة كلياً وقابلة للتحديد بشكل كامل"[1]. وقد ظلّت هذه القوانين من دون تغيير حتى صدور تعميم ٢٥ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٩ الذي حدّد أن على الصور أن تكون وجهية وبرأس مكشوف. يمكننا أن نرى وبوضوح أن هذه المشكلة لا تتعلق بـ"المبادئ الكبرى" للجمهورية، أو بالعلمانية...

كان ربيع ٢٠٠٣ عصيباً على فرنسا. فقد أكثرَ المعلمون من احتجاجاتهم ضد عملية التخريب التي كانت تقوم بها وزارة التربية، وانطلقت حركة الاحتجاج على إصلاح قانون التقاعد. إلا أن السياسيين ووسائل الإعلام يفضّلون التركيز على "مشكلات المجتمع". وبتاريخ ١٢ حزيران/ يونيو ٢٠٠٣ لخّصت الأسبوعية **لوكانار أنشينيه** الوضع آنذاك بعنوان "الحركات الاجتماعية تدفع الصحف للتثاؤب": "خلال الأسابيع الستة الأخيرة [من أول أيار/ مايو وحتى ١٢ حزيران/ يونيو ٢٠٠٣]، لم تُفرد الصحف الأسبوعية الكبرى (**لونوفيل أوبسيرفاتور، الإكسبريس، لوبوان، لوفيغارو ماغازين، ماريان**) إلا سبعة أغلفة (من بين ثلاثين غلافاً) للحوادث التي عصفت بالبلد". بالمقابل، "تأثرت" هذه الصحف بالحجاب، فخصّصت له خمسة أغلفة (أو ذكراً له في الصفحة الأولى). لا شك أن موضوعاً كهذا، يتابع صحفي الأسبوعية قائلاً، "يسمح بتناول بعض المحاور الأكثر 'تسويقاً' من حيث المبدأ: كالتعصّب والإرهاب وانعدام الأمن بكل أنواعه"[2]. مع ذلك، كشف استبيان للرأي أن ٦٨ في المئة من المستجيبين يعتقدون أن وسائل الإعلام تحدثت بشكل مبالغ فيه عن ارتداء الحجاب[3]...

عاجزاً بسبب انقساماته، صامتاً إزاء مسألة التقاعد، منفصلاً عن حراك المعلمين،

1 Cité par Conseil d'état, *Rapport public 2004, Etudes et documents*, n° 55, La Documentation française, 2004 (consacré notamment à un siècle de laïcité).

2 *Le Canard enchainé*, 12 juin 2003.

3 *La Croix*, 5 février 2004.

اجتمع الحزب الشيوعي آنذاك في جلسة في ديجون في شهر أيار/ مايو. خصّص الرجل الثاني في الحزب، لوران فابيوس، جلّ خطابه لموضوع... العلمانية. وأخيراً! مبحث "يساري" يمكن أن يلقى صدىً بين المعلمين! صفّق المندوبون بقوة، متجاوزين للمرأة الأولى الانشقاقات بين الاتجاهات المختلفة. تحتمل هذه الديماغوجيا بعض الإنكارات، إذ أسف كل من فابيوس ولانغ وآخرون على خطأهم بالإذعان إلى إعلان مجلس الدولة عام ١٩٨٩ حول الحجاب (انظر أدناه) - الأمر الذي لا يتعدى كونه انتقاداً لليونيل جوسبان، وزير التربية آنذاك.

وبالنسبة إلى الحكومة أيضاً تبدو الفرصة ممتازة للإلهاء. فأن تقوم بتحقيق صحفي عن فتاة محجبة في مدرسة ثانوية أفضل من تحقيق حول الاستياء من الإصلاح (أو بالأحرى الإصلاح المضاد) للتقاعد أو حول سخط العمال المياومين. تكرر هذا السيناريو في بداية العام الدراسي في أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٣: حراك المعلمين يبحث عن دفع جديد، هل سيعاود الانطلاقة؟ ستسمح قضية ثانوية أوبرفييه - إذ قررت ابنتان لأب "يهودي وملحد" ارتداء الحجاب - التي سُلِّط عليها الضوء بتواطؤ من عدد من المعلمين ومن صحيفة ليبراسيون، الممتنة لتفرّدها بنقل الخبر، بتوجيه الانتباه نحو هذا "الرهان المجتمعي الجديد". كثرت المنابر في الصحافة، كما لو أن البلد كان على وشك الوقوع في حرب أهلية، وبلغت السخرية ذروتها مع اليومية فرانس سوار التي اقترحت على قرائها بتاريخ ٢٤ تشرين الأول/ أكتوبر، على طول مساحة صفحتها الأولى، استفتاءً شعبياً حول الرموز الدينية في المدرسة. أخيراً، وقد لاحت في الأفق الانتخابات المحلية والإقليمية لربيع عام ٢٠٠٤، دخل الإليزيه في حالة تخوّف من تكرار ما حدث في ٢١ نيسان/ أبريل ٢٠٠٢، ففكّر جاك شيراك في تبنّي قانون حول الحجاب من شأنه أن يشكل عقبة أمام تقدم الجبهة الوطنية، على حد زعمه.

مرة أخرى نفلت من النقاش المُلحّ حول التعليم، وكذلك من النقاش حول أشكال التفرقة العنصرية. فقد رأينا سابقاً أن مشكلات المدرسة كثيرة، ومن بينها تجميع عشرات الآلاف من الطلاب "المسلمين" في مؤسسات تعليمية ذات تصنيف سيئ وتجهيز رديء، وهو تجميع يعيشه المعلمون كـ"جماعاتية". هل نظن حقاً أن منع الحجاب سيجعل إصلاح المدرسة يتقدم ولو بمقدار خطوة واحدة؟ لقد تساءل

بانتاغرويل قبلاً: "إذا أغضبتَ الرموز، فكم ستُغضبك الأشياء التي تدلّ عليها هذه الرموز؟"

كل شيء بدأ من كريل...

ثلاثة تواريخ وسمت النقاش الدائر حول الحجاب في فرنسا: عام ١٩٨٩ وقضية كريل؛ عام ١٩٩٤ وتعميم بايرو؛ وعام ٢٠٠٣. ففي أيلول/ سبتمبر من عام ١٩٨٩ اندلعت في فرنسا، في إعدادية غابرييل هافيز في مدينة كريل في لاوز، أول قضية "إعلامية"، في حين كان ارتداء الحجاب مسموحاً به حتى ذلك الوقت في العديد من المدارس الإعدادية والثانوية، من دون أن يلفت الأمر أي انتباه. هذه المدرسة، المصنفة في خانة مناطق التعليم ذات الأولوية، تضم ٨٠٠ طالب، من بينهم ٥٠٠ طالب... مسلم. الفتاتان المولودتان في فرنسا لأبوين مغربيين، ليلى وفاطمة، ورفيقتهن التي من أصل تونسي، سميرة، فُصلن من المدرسة بعد أيام من بداية العام الدراسي في أيلول/ سبتمبر لرفضهن خلع الحجاب داخل الصف. قبل العطلة الصيفية كانت المدرسة قد تبنّت إجراءات تهدف للحدّ من تغيّب الطلاب اليهود أيام السبت وللتأكيد على المبادئ العلمانية[1]. في مطلع عام ١٩٨٩ كانت قضية سلمان رشدي – الحكم على الكاتب بالموت بفتوى من الإمام الخميني – قد أثارت مسبقاً نقاشات كثيرة، لكنها لا تقارَن بحجم الجنون الذي اكتسح وسائل الإعلام في شهر تشرين الأول/ أكتوبر من العام نفسه.

تصدّر الحجاب الصفحات الأولى للصحف الأسبوعية كافة. خصّصت صحيفة **لونوفيل أوبسيرفاتور** ثلاثة ملفات متتالية لهذا الموضوع، أدين فيها خطر "الجماعاتية" عبر بيان لخمسة مفكرين من بين الأكثر شهرةً إعلامياً: إليزابيت بادينتير، ريجيس دوبريه، آلان فينكيركروت، بيت دوفونتنيه، وكاترين كينتزلر. "أيها الأساتذة، لا للاستسلام!"، هذا هو عنوان النص الذي وِجّه إلى ليونيل جوسبان، وزير التربية في ذلك الوقت الذي كان قد أكّد أنّ "ارتداء حجاب، أو حمل هذ الرمز أو ذاك للتعبير عن

1 Lire Louis Cardoso, "Au cœur de 'l'affaire'. Un professeur de Creil témoigne", *Hommes & migrations*, février-mars 1990.

الانتماء إلى جماعة دينية لا يمكنه ان يشكّل سبباً لفصل الطالب". فكتب الخمسة ما يلي: "سيقرر المستقبل إن كانت ذكرى مرور مئتي سنة [على الثورة الفرنسية] ستكون قد شهدت ميونخ المدرسة الجمهورية [...]. إن بدء التفاوض كما تفعل أنت بإعلان أننا سنتنازل يحمل اسماً واحداً: الاستسلام. [...] أفي الوقت الذي تشعر فيه الأديان بنهم للكفاح، علينا أن نهجر نحن ما تسميه "علمانية الكفاح" لصالح المشاعر الطيبة؟ إنّ دمار المدرسة سيعجّل في دمار الجمهورية"[1]. للمرة الأولى، ولن تكون الأخيرة، تظهر الإحالة على ميونخ، وتغدو المقاربة كالتالي: الديمقراطية مهددة من عدو جديد، يُضاهي في خطورته الفاشية والنازية، وقد أزفت ساعة المقاومة، وعلينا ألا نستسلم كما فعلنا في مواجهة هتلر. لا شك في أنّ ليلى وفاطمة وسميرة كنَّ مندهشات جداً من مدى القوة التي أسندناها إليهن...

خصصت صحيفة **الإكسبريس** أيضاً ملفاً حول القضية، قُدّم له بافتتاحية كتبها رئيس التحرير، يان دوليكوتيه، بعنوان "لا"، جاء فيها: "يجب أن نقوّم ارتداء الحجاب في المدرسة وفق دلالته الواقعية. فلدى المتشددين تأتي هذه الدلالة في سياق رغبة في تغيير المجتمع الفرنسي لا تتوافق مع مبدأ التحرر". وبعنوان "هل قلتَ مدرسة علمانية؟"، حذّرت المقالة الافتتاحية قائلةً: "إنّ مبدأً تاريخياً ومؤسّساً كالعلمانية قد يكون مهدَّداً بالموت في غضون بضعة أيام". وأصرّت أيضاً على البعد العالمي الذي يجب أن تكتسيه هذه المعركة بالقول: "في فرنسا كما في تونس، في تركيا أو في مصر، إننا هنا أمام رهان رئيس، وهو جعل الإسلام دنيوياً". أما التحقيق الصحفي فيختتم كالتالي: "تسري شائعة مفادها أنّ مدرّسات، غالباً فرنسيات اعتنقن الإسلام، أخذن يرتدين الحجاب في ساعات الدوام"[2]. شائعة لا تستحق التحقق منها...

ويرى بدوره كلود إيمبير، مدير تحرير صحيفة **لوبوان**، أننا بلغنا "الحدود القصوى للتسامح": "لم يخشَ الفرنسيون يوماً من الهجرة الوافدة [وهو قول يكذّبه تاريخ القرن العشرين بأكمله (انظر الفصل السادس)]، لأنهم تمكنوا على الدوام من إدماجها في المجتمع. لكنهم، مع أكثر من ثلاثة ملايين مسلم، باتوا يرون أن سحر الانصهار

1 *Le Nouvel Observateur*, 2 novembre 1989.

2 *L'Express*, 27 octobre 1989.

الوطني لن يكون فاعلاً كما كان سابقاً مع البولونيين والإيطاليين والإسبان أو البرتغاليين. ليست الصعوبة الجديدة بعرقية على الإطلاق: إنها ثقافية ودينية وترتبط بالإسلام". ولكي يكشف لنا "بعض الحقائق" يقول إنه يوجد في الإسلام "نزوع طبيعي للخلط بين الروحي والدنيوي"؛ "ونما فيه، عبر بعض من تقاليده، تعصّب بغيض". ولا نجد أي ذكر للبطالة والعنصرية التي تطال الشبان من أصول مغاربية، وإنما بعض الفروقات الجوهرية فحسب: كعدم توافق الإسلام مع حرياتنا ومجتمعاتنا وديمقراطيتنا. يجد كل ذلك شرحه في إسلاموفوبيا كلود إيمبير المعلَنة التي ليست وليدة اليوم.

وخلال هذه الفترة مُنعت الفتيات المعنيات من الكلام. وقد قام توما ديلتومب، الذي خصّص عملاً لافتاً حول تغطية الإسلام من جانب المحطتين التليفزيونيتين الفرنسيتين الأكثر شهرةً[1]، بالإحصاء التالي: على القناة الفرنسية فرانس٢، في الفترة بين ٥ تشرين الأول/ أكتوبر و١٢ كانون الأول/ ديسمبر، وفي خضمّ السجال، لم يُخصَّص للفتيات المحجبات إلا دقيقة وتسع ثوانٍ للحديث؛ والقناة TF١ لم تكن أفضل في هذا المجال. يعكس هذا "السكوت" مدى السهولة التي يبني عليها وسائل الإعلام والمسؤولون السياسيون المعادلة التالية: حجاب = تعصب = اضطهاد المرأة = الجماعاتية، خالطين بين ما يجري في فرنسا وما يجري في الجزائر، أو حتى في المملكة العربية السعودية، كما لو أن ثمة محوراً يوجّه هذه الحالات المختلفة كلها، أي: الإسلام. صحيح أن المخاوف المفصح عنها كلها لا تنتج عن الإسلاموفوبيا التي تبنّاها كلود إيمبير، لكنها، منظوراً إليها في جملتها، تخلق صورةً شمولية ومحرّفة، أو: محرّفة لأنها شمولية. كما في أفلام الويسترن الجميلة، يستطيع المتفرجون على فيلم "تهديد الحجاب" التعرف بسهولة على الشرير والضحية، ومفوّض الشرطة الصالح الذي سيخلّص البلدة من هذا التهديد.

ضمن هذا السياق طلب ليونيل جوسبان رأي مجلس الدولة الذي ارتكز على اجتهاد طويل وعلى مشاهدة ليتوصّل إلى أن حظر ارتداء الرموز الدينية في المدرسة يخالف المعاهدة الأوروبية للحفاظ على حقوق الإنسان والحريات الأساسية (١٩٥٠). وقال بدقة أكثر: "إن ارتداء الطلاب للرموز الدينية بقصد إشهار انتمائهم لدين معين ليس بحد

1 *Le Point*, 30 octobre 1989.

ذاته غير متوافق مع مبدأ العلمانية". بالمقابل: "لا يمكن هذه الحرية أن تسمح للطلاب وضع رموز للانتماء الديني قد تشكّل بطبيعتها وبطبيعة الظروف التي تحيط بارتدائها، الفردي أم الجماعي، أو بخاصيتها الإشهارية أو المطلبية، فعلَ ضغط واستفزاز أو فعلاً تبشيرياً أو دعائياً؛ أو قد تشكّل خرقاً لكرامة أو حرية الطالب أو أعضاء آخرين من الكادر التربوي؛ أو قد تعرِّض صحتهم أو أمنهم للخطر؛ أو قد تشوّش على سير الأنشطة التعليمية وعلى الدور التربوي للمعلمين؛ أو قد تكدّر أخيراً صفو النظام في المؤسسة أو حسن سير الخدمة العمومية".

تبع الوزير هذا الرأي، وكان من شأنه أن سمح في أغلب الحالات بالوصول إلى تسويات قضت أحياناً بخلع الحجاب بشكل كامل، وغالباً بخلعه داخل الصف وليس في الباحة، وفي بعض الأحيان بالسماح بارتداء منديل كبير بدلاً من الحجاب، إلخ. هل من الضروري أن نذكر أيضاً أننا نتعامل هنا مع مراهقين بعمر يحتدّ فيه التمرد وتُطرح أسئلة عن الهوية وتتغير السلوكيات من سنة إلى أخرى؟ يقول أوليفييه روا: "عندما يكون هناك تفاوض، هذا يعني أننا أمام اعتراف بخيار فردي، وتُحلّ القضية عموماً في أرضها. بالمقابل، عندما تتناول الأطراف المشكلة بشكل جماعاتي أولاً، يحدث استعصاء: إما أن ترفض الإدارة بالمبدأ السماح بارتداء الحجاب، أو أن يلحّ أصحاب القضية من المسلمين على الاعتراف، ليس بالحق في التعبير الفردي، بل بحق جماعاتي"[1]. على هذا النحو وبشكل متناقض قد تلتقي رؤى بعض الداعين لقانون جديد وبعض خصومهم من "المتشددين"، لتجعل من الحجاب أرضية لمواجهة شاملة.

عام ١٩٩٤، وبعد فترة من الهدوء، عاد النقاش للظهور بعد إثارته عبر قرار حكومي. فأعلن فرانسوا بايرو، وزير التربية حينها، أنه سينشر توجيهاً جديداً بخصوص وضع الرموز الدينية في المدرسة. لكن لماذا؟ أولاً، للاستجابة لطلب من الكوادر التعليمية - إذ أمل هؤلاء، وقد اصطدموا بما يجب تسميته فشل المدرسة الجمهورية، بصدّ هذا الفشل من خلال حظر الحجاب. ثانياً، بسبب الحرب الأهلية في الجزائر التي بدأت تبعاتها بالظهور في فرنسا. فخشيت وسائل إعلامية ومسؤولون سياسيون أن تُطوِّر

1 Deltombe, *op. cit.*

المنظمات الإسلامية المرتبطة بالجبهة الوطنية للإنقاذ، وبالأحرى الجماعة الإسلامية المسلحة، نفوذها في فرنسا. وأخيراً، اقتراب الانتخابات الرئاسية التي أشعلت النزوع إلى الديماغوجيا، وفرانسوا بايرو، المرشح الطموح، يأمل على هذا النحو أن يتحدّى الجبهة الوطنية اليمينية[1].

انتهى النقاش بتعميم جديد يقترح إضافة النص التالي إلى قانون التنظيم الداخلي للمؤسسات التعليمية: "إن وضع الطلاب لرموز غير ظاهرة، تعبّر عن ارتباطهم الشخصي بمعتقدات دينية خصوصاً، مقبول في المؤسسة التعليمية. أمّا الرموز الإشهارية التي تشكّل في ذاتها عناصر تبشيرية أو تمييزية فهي ممنوعة. وممنوعة أيضاً السلوكيات الاستفزازية، ومخالفة واجبات المواظبة والأمن، والسلوكيات التي من الممكن أن تشكل ضغطاً على الطلاب الآخرين، وأن تشوّش على سير الأنشطة التعليمية أو أن تكدّر صفو النظام في المؤسسة التعليمية". لا تغيّر هذه الأسطر القليلة التقويم الذي أصدره مجلس الدولة عام ١٩٨٩، ولا تُعدِّل إلا قليلاً من الوضع على الأرض. لكن هذا لا يمنع فرانسوا بايرو من التنبؤ أنه لن "يكون هناك حجاب في المدرسة بعد اليوم"[2]...

رغم أنه لم يبلغ حجمَ التضخيم الإعلامي الذي حدث عام ١٩٨٩، إلا أن النقاش الذي دار عام ١٩٩٤ اتّصف بانخراط أكبر من جانب السياسيين وباشتداد موضوع "التهديد الإسلامي" والإرهاب والعنف. وقد غيّرت بعض المنظمات، كـ SOS-Racisme، من وجهة سلوكها وطالبت بمنع الحجاب. ومن جهته، قام شارل باسكوا، وزير الداخلية الجديد، بتكثيف تعاونه مع الجنرالات وأجهزة المخابرات الجزائرية. كتب توما ديلتومب: "مع مرور الوقت تزداد متانة الصلة بين "إسلاموية" الشابات المحجبات و"إسلاموية" الإرهابيين"[3]. وعلى هذا النحو يكتب أندريه غلوكسمان في صحيفة الإكسبريس ساخطاً: "الحجاب عملية إرهابية. في فرنسا، تعلَم طالبات المرحلة الثانوية تمام العلم أن حجابهن ملطّخ بالدم..." ويضيف: "في مدارسنا، وكدلالة على الإباء، لا نعلّم طلابنا بلباس موحّد. لم يحدث ذلك إلا في

1 Roy, *L'Islam mondialisé*, *op. cit.*, p. 118.

2 Deltombe, *op. cit.*, pp. 184-185.

3 *Le Point*, 10 septembre 1994.

الفترة النازية..."[1]. هل نسي الفيلسوف أن الطلاب في الجمهورية الثالثة، بل وفي بداية الجمهورية الخامسة أيضاً، كانوا يرتدون المريول؟ لا طبعاً، لكن هذه النقطة كانت لتُضعف حجته: الإسلاموية = الإرهاب = النازية. إذ إنّ وضوح هذه المعادلة يسوّغ شيئاً من الحرية في تناول الحقائق التاريخية...

هذا العدد ذاته من **الإكسبريس**، الذي يحمل عنوان "الحجاب. المؤامرة. كيف يخترقنا الإسلامويون"، يعرض في الصفحة الأولى صورة لامرأة محجبة. يعلق الصحفي إدغار روسكي ملاحظاً: "هذه الـ'نا' الدالة على الجماعة تستحق وقفة لوحدها، لكننا سنكتفي هذه المرة بالتوقف عند الصورة التي ترافقها. فهذه الصورة صنعتها وكالة سيغما[2] بطلب من صحيفة **الإكسبريس**، وهي تُظهر شابة 'مسلمة' – هي في الحقيقة موديل مأجور تمّ تصويرها في مقار الأسبوعية ذاتها – بماكياج احترافي، وتلبس حجاباً قريباً من 'غطاء الرأس' بمقدار قرب ماركة ديور الفاخرة من ماركة تاتي الشعبية. الشابة – التي تشبه كل شيء ما عدا طالبة ثانوية 'إسلاموية' – وضعت وجهها الجميل في خدمة نظرية المؤامرة. [...] من لاحظ ذلك؟ من اهتم لذلك؟"[3].

ساد فبركة الصور هذا على مرّ السنوات الأخيرة. فالصور تُحدث أثراً يبعث على الخوف أكثر مما تفعل النصوص، لا سيما إن ترافقت مع تعليق ملائم. على هذا النحو تحدثت صحيفة **لوبوان** عام ١٩٨٩ عن فتيات كريل الثلاث، عارضةً إحداهن كفتاة مجدّة، ورافق هذا العرض الرواية التالية: "كنّ في ما سبق تلميذات مرحات ومنفتحات. أمّا اليوم فقد أصبحن جادات ومنغلقات"[4]. في ظروف مختلفة كان يمكن لهذه الكليشيه أن تُستخدم لتصوير الآثار الإيجابية للعمل المدرسي...

المسلمون هم أول الغائبين عن المشهد الذي تدور فيه بسيكودراما الحجاب المقرفة. عند سؤالهم عام ١٩٩٨ عمّا يأملون أن تفعله فرنسا لمصلحتهم أجاب ٥٨ في المئة بأنه "العمل على نحو أفضل للتعريف بقيم الإسلام"، و٣٦ في المئة رغبوا بأن تُشجّع على بناء المساجد، و١٤ في المئة فقط أن تسمح بارتداء الحجاب في

1 Deltombe, *op. cit.*, p. 197.

2 *L'Express*, 17 novembre 1994.

3 *Le Monde diplomatique*, janvier 1995.

4 *Le Point*, 16 octobre 1989.

المدرسة[1]. بعد خمس سنوات رفض ٥٣ في المئة، رجالاً ونساءً، القانون الذي يبدو لهم قبل كل شيء كآلة حرب صُنعت خصيصاً ضد "المسلمين"[2]... إن "العمل على نحو أفضل للتعريف بقيم الإسلام" إنما يعني العمل على تفكيك الصورة التي كوّنتها وسائل الإعلام الكبرى وبعض المسؤولين السياسيين الذين سيطرت عليهم فكرة "التهديد الإسلاموي"، بل وأيضاً المتقبّلين لطروحات جان ماري لوبين. وما حدث في ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ لم يُساعد في تلطيف هذا المناخ.

علمانية الطلاب؟

لا يمكن الوصول إلى فهم كامل لمعنى النقاش الذي دار في الفترة بين ٢٠٠٣ و٢٠٠٤ إلا ضمن إطار تحديد ملامح "التهديد الإسلاموي"، ورأينا كيف تشكّلت الخطوط العريضة لهذا الطرح في الفصلين الثالث والسادس. نستطيع أن نقف إلى جانب حظر الحجاب في المدارس باعتباره متوافقاً مع التقاليد العلمانية ومع النضال من أجل المساواة بين الجنسين، من دون أن نكون طبعاً عنصريين أو مصابين بالحنين للمرحلة الكولونيالية. لكن كيف نصف من يرى وراء كل قطعة قماش أثراً لمتشددين مسلحين يستهدفون "حضارتنا"؟ في مقالة افتتاحية ذات لهجة حربية ندّد جان فرانسوا ريفيل، العضو في الأكاديمية الفرنسية، بهذه الهجمات للتيار المتشدد قائلاً إنها "حدثت بدايةً في البلدان المسلمة ذاتها، من الباكستان إلى المغرب ومن الجزائر إلى تركيا أو في أفريقيا السوداء، ثم في البلدان الأوروبية حيث تزداد الأقليات المسلمة تطرفاً. فمنذ عام ١٩٨٩، وحتى قبل فتوى الإمام الخميني، شهدنا في بريطانيا وفرنسا وبلجيكا تدفق حشودٍ من محدثي الشغب الإسلامويين وهم يحرقون رواية آيات شيطانية لسلمان رشدي ويطالبون بإعدام المؤلف والناشرين". (خطآن في جملة واحدة: حدثت التظاهرة في باريس بتاريخ ٢٦ شباط/ فبراير عام ١٩٨٩، وبالتالي بعد صدور الفتوى، وجمعت أقل من ١٥٠٠ شخص). وفي اللحظة ذاتها، يُتابع ريفيل، انطلقت "هجمة

1 Sondage du *Nouvel Observateur*, 15 janvier 1998.

2 Sondage *Le Parisien-CSA*, 26 janvier 2004.

الحجاب" من جانب شابات "كنّ عرضةً لتوبيخ شديد ثم لاستخدام وتوظيف من جانب متشددين إسلامويين": "إنها الرسالة التي بعث بها الإسلامويون الذين حسموا أمرهم بالهجوم ضد القيم الغربية"[1]. أمّا برنار هنري ليفي، صاحب كتاب صُنِّف من بين أفضل المبيعات عن اغتيال دانيال بيرل، وحظي بتملّق الصحافة كلها، مع أنه مزيجٌ من التخمين والجهل والأحكام المسبقة[2]، فقد كتب عشية تصويت البرلمان الفرنسي على القانون المتعلق بالحجاب: "لم تكن قضية الحجاب [...] إلا عتلة في اختبار القوة الطويل بين القيم الديمقراطية وما ينبغي تسميته فعلياً التيار المتشدد. هل ننظر، نعم أم لا، إلى هذا التيار كأحد أكثر الأخطار تهديداً في القرن الجديد؟ إن كان الجواب نعم، أي إن قدّرنا أنه كذلك، أنه هو الفاشية الجديدة، إذاً فإن هذا القانون هو، وأكثر من أي وقت مضى، إشارة سياسية ضرورية"[3].

"الحجاب هو المرحلة الأولى لغزو الغرب سياسياً"، هكذا كتب خالد أسمر مزاوداً على موقع Proche-Orient.info بتاريخ ٢٥ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٣: "هذا الغزو الذي بدأ عبر مسألة الحجاب ليس مقتصراً على فرنسا أو أوروبا. فقد واجهت الولايات المتحدة الأميركية هذه الظاهرة من دون أن تنتبه إليها حقاً، إلى أن استفاقت على وقع هجمات ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١". ثم مستنداً كمصدرٍ إلى صحيفة وهابية، هي صحيفة المسلمون، تحقق الصحفي أنه في سجن أميركي واحد اعتنق حوالى ١٠٠٠ إلى ٣٠٠٠ مسجون الإسلام، وأن عدد المسلمين في الولايات المتحدة فاق السبعة ملايين وفق تعداد عام ١٩٩٣. لكن بدلاً من أن يثق بالتصريحات الممجّدة للجماعات التي يدّعي محاربتها، لو راجع هذا "المحقق" البيانات المتاحة حول الولايات المتحدة لاستطاع اكتشاف أنه، في عام ٢٠٠٠، أُحصي في هذا البلد، على الأكثر، ثلاثة ملايين مسلم فقط، وأقل من ذلك بكثير إذا ما أبقينا فقط على من يُعلن أنه مسلم[4]. لكن لا ريب أنه من أجل إخافة الرأي العام يُستحسن استخدام أرقام خيالية... أليس هذا ما فعله جاك شيراك في تونس، في كانون الأول/ ديسمبر عام

1 *Le Point*, 16 mai 2003.

2 Lire William Dalrympe, *Le Monde diplomatique*, décembre 2003 et janvier 2004.

3 *Le Point*, 29 janvier 2004.

4 www.adherents.com/rel_USA.html.

٢٠٠٣، عندما تحدث عن "عدوان" في ما يخصّ الحجاب؟ الأمر الذي أثار ارتياح الصحفية إليزابيت شيملا فقالت: "للمرة الأولى يعترف جاك شيراك بأن فرنسا ليست بمنأى عن صدام الحضارات"[1].

كل ما سبق ذكره يعني أننا بعيدون عن النقاش حول العلمانية في المدرسة، على الرغم من كونه نقاشاً من الضروري الشروع به. حتى بداية العام الدراسي في أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٤ كان حمل الرموز الدينية في المدرسة يتقيّد بتعميم جوسبان (١٩٨٩) وتعميم بايرو (١٩٩٤). لدينا ولا ريب الحق في انتقادهما والمطالبة باستبدالهما. لكن هل يحق لمدير مدرسة، بالسلطة الموكلة إليه، أن يطبّق "عدالة خصوصية"؟ فمعظم عمليات الفصل من المدرسة التي أُقرت تمّ الطعن فيها بعد أشهر من الإجراءات: وفق إحصائية للمجلس الأعلى للاندماج، من بين ٤٩ دعوى اختصام عُرضت على مجلس الدولة في الفترة بين ١٩٩٢ و١٩٩٩، انتهت ٤١ دعوى بإلغاء قرار الفصل. أولئك الذين يختارون الفصل يعلمون ذلك جيداً، لكنهم مع ذلك يخالفون القانون - في أوبرفييه، في أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٣، وبناءً على توجيه مباشر من رئيس الحكومة، أُقرَّ فصل الأختين ليفي وبتأييد من مدير الأكاديمية، قبل أن يقرر هذا الأخير، أمام تراكم الحالات غير القانونية التي أجازها، البدء من جديد بهذه "الدعوى". كيف يمكن تبرير هذه التجاوزات القانونية؟ يمكن بالطبع أن يسعدنا طعن مجلس الدولة بهذه القرارات غير القانونية - فهذا يعني أننا في دولة قانون -، لكن كيف يحدث، بعد عدة أشهر أو سنوات، أن ترفض المؤسسات التعليمية عموماً إعادة الطالبات إلى صفوفهن، لتبدو حماية دولة القانون ليست ذات شأن في نظر شابات مسلمات مقتنعات سلفاً بأنهن ضحايا لحالات تفرقة عنصرية متعددة.

تحتكم العلمانية في المدرسة في فرنسا إلى قوانين، وخصوصاً القوانين المتعلقة بالتعليم الابتدائي المجاني والإلزامي (١٨٨٢ و١٨٨٦) والقوانين الصادرة عام ١٩٠٥ والمتعلقة بالفصل بين الكنائس والدولة. نظمت هذه القوانين والأحكام القضائية الصادرة عنها الإطار القانوني الذي يجب أن يلتزم به الجميع. على كل مواطن مراعاتها، ولو لم يكن بالضرورة موافقاً عليها. هكذا، يوجد إلى جانب التعليم

1 Proche-Orient.info, 10 décembre 2003.

العام تعليم خاص، وهو في مجمله تعليم ديني. نستطيع أن نطالب من موقع علماني بمدرسة واحدة وعامة، لكن، وبانتظار أن يحدث تغيير في التشريع القانوني، يبقى للديانات كلها الحق في مؤسساتها التعليمية الخاصة.

كانت الإصلاحات التي أُقرت في الفترة بين ١٨٨٢ و١٨٨٦ جذرية. يشرح فيرديناند بويسون الذي ترأس التعليم الابتدائي في الفترة بين ١٨٧٩ و١٨٩٦ - كما كان عضواً مؤسِّساً ثم رئيساً لرابطة حقوق الإنسان ورئيساً لرابطة التعليم وحاز جائزة نوبل للسلام عام ١٩٢٧ - أن فصل الكنيسة عن الدولة اقتضى "علمنة" على ثلاثة مستويات: علمنة المناهج الدراسية، وعلمنة المقرات، وعلمنة المعلمين. لم يذكر أحدٌ قط "علمنة الطلاب" في النقاشات التي دارت في سنوات ١٨٨٠ ولا في العقود التي تلتها. كما أكدت عدة شهادات أنها لم تكن شغلاً شاغلاً لأحد لزمنٍ طويل.

يروي جان بوسينيسك سيرته المدرسية في ظل الجمهورية الثالثة كما يلي:

> في مدرسة القرية، كنّا نتشرب فكرة الانتماء إلى الأمة والجمهورية من خلال دروس التاريخ ونصوص القراءة أو الاملاء والحفظ. المدير، البروتستانتي، وهو رجل خمسيني وكان قد درس وبدأ مسيرته قبل عام ١٩١٤، كان فارساً حقيقياً من فرسان الجمهورية. ومع ذلك، في شهر أيار/ مايو، تغيّب ثلث الطلاب لثلاثة أيام عن المدرسة للمشاركة في اعتكاف المناولة العظيمة الكاثوليكية. كان الأمر مقبولاً ولا يسبّب أي مشكلة. ثم ذهبت إلى إعدادية القرية، وكانت عامة وعلمانية، في مدينة صغيرة في قضاء سيفين، وكان ثلث طلابها من البروتستانت وثلثان من الكاثوليك بدرجات متفاوتة. كانت إعدادية مختلطة (هذا في الثلاثينيات!). كان عدد قليل من رفاقنا يضع صليباً يُشير إلى انتمائهم إلى المذهب البروتستانتي القديم في هذه المنطقة. لم نكن نرى في ذلك أي سوء.[1]

١ من مداخلة في اليوم البحثي الذي انعقد بتاريخ ١٣ حزيران/ يونيو ٢٠٠٣ للجنة الإسلام والعلمانية (انظر: www.islamlaicite.org)

صدر أول تعميم مطالب بحيادية الطلاب بتاريخ ٢٨ نيسان/ أبريل ١٩٢٥ وكان يستهدف "الورق النشّاش الشيوعي" (الذي كنّا نجد عليه البروباغندا الشيوعية). ثم صدر تعميم آخر بتاريخ ١٢ نيسان/ أبريل ١٩٣٤ منع "حمل الإشارات السياسية وتوزيع المنشورات والكراسات داخل المؤسسة أو على أطرافها، ومنع بشكل عام كل إعلان ذي صبغة سياسية". تمّ سحب هذا الحظر عام ١٩٣٦. ففي تلك المرحلة، وكما ذكرت التعميمات، لم يكن الطلاب "بالعمر اللازم" (للتصويت)، أي إنهم جميعاً كانوا أحداثاً. في ١٥ أيار/ مايو عام ١٩٣٧ أُشير للمرة الأولى إلى "البروباغندا الدينية"، وإلى أنه "لا يمكن السماح بأي شكل من أشكال التبشير" في حرم المؤسسات التعليمية.

استدعت التطورات التي جاءت بعد عام ١٩٦٨ توجيهات وزارية جديدة بغية فتح الحياة المدرسية على المعلومة الثقافية والفلسفية والدينية. فجاء في التعميم الصادر بتاريخ ٢٨ نيسان/ أبريل ١٩٧٠ ما يلي: "لا ينبغي أن تساهم الحياة المدرسية بعزل الطلاب عن مجتمعهم الذي هم مدعوون للعيش فيه، بل عليها أن تمكّنهم تدريجياً من البحث عن المعلومة الموضوعية ومن ممارسة التسامح اللذين يشكّلان شرطين ضروريين في تربية المواطن". تعزز هذا التمكين بعد عام ١٩٧٤، مع خفض سن الرشد إلى ١٨ عاماً، حيث تحدد المادة العاشرة من قانون التوجيه حول التربية الصادر عام ١٩٨٧ أن "الطلاب يتمتعون، في حدود احترام التعددية ومبدأ الحياد، بحرية المعلومة وحرية التعبير".

ما يصدم اليوم هو رؤية مجموعات، من اليسار واليسار المتطرف بشكل خاص ممن يقومون بنشاط سياسي داخل المؤسسات التعليمية ويجتذبون أعضاءً جدداً في صفوفهم، تلوّح بخطر "التبشير" (Prosélytisme) ليبرّروا حظر الحجاب. إن كلمة Prosélyte مأخوذة من اللغة اللاتينية الكنسية القديمة Proselytus التي تعني "الوثني المعتنق لليهودية"؛ ولها معنى واسع يشير إلى الشخص الذي اعتنق حديثاً ديانة أو ناصر رأياً أو قضية. لماذا اكتسب هذا المصطلح دلالةً سلبية إلى هذا الحد؟ أليس لدينا جميعاً هذا السعي لإقناع الآخرين؟

نقرأ في كل مكان أن القانون حول الحجاب هو مطلب قوي للجهاز التعليمي.

وأخذ هذا الظنّ قيمة وثوقية. فما هو رأي المعلمين في الواقع؟ من بين ١٥٠٠٠ اجتماع عُقد في المؤسسات التعليمية من أجل النقاش الجماعي حول موضوع التربية الذي أطلقه لوك فيري خريف عام ٢٠٠٣، وجَمَعَ المعلمين وأولياء الأمور والطلاب، تناول ٦ في المئة فقط من هذه الاجتماعات مشكلة الحجاب[1]. وحلّت العلمانية في المرتبة الحادية عشرة من بين القضايا التي تشغل المعلمين الذين يؤيدون القانون بنسبة ٧٦ في المئة. كما أعلن ٩١ في المئة منهم عن عدم وجود أي فتاة محجبة في مؤسساتهم التعليمية[2]. تكمن الأحجية إذاً في معرفة ما هي المحاور العشرة الأخرى التي تشغل بال المعلمين ولم تتناولها وسائل الإعلام إلا عرضاً؟[3]

كما ننسى أن نتحدث عن رأي الطلاب. بتاريخ ٢٩ تشرين الأول/ أكتوبر عام ١٩٨٩ نشرت صحيفة *Le Journal du dimanche* استطلاع رأي للشريحة العمرية ١٢-١٧ عاماً وحمل عنوان "ملايات[4] في المدرسة: أبناؤكم يجيبون بـ نعم". ففي حين كان الفرنسيون منقسمين، وكان ٥٣ في المئة من بينهم يعتبرون أن الحجاب يشكل "مخالفة للعلمانية ولحيادية الدولة"، رفض الشباب بنسبة ٥٥ في المئة حظر الحجاب (٥٨ في المئة في صفوف الشابات). بعد خمسة عشر عاماً، أظهرت دراسة أجريت في كانون الأول/ ديسمبر عام ٢٠٠٣ في حرم ثانوية أوجين دولاكروا، في درانسي (٩٣)، أن نسبة ١٨ في المئة فقط من الطلاب تؤيد حظر الرموز الدينية في المدرسة. والأهم من ذلك: في حين أن الفتيات، أكنَّ مسلمات أم لا، هن أكثر حساسيةً إزاء البعد الجنسي للحجاب، إلا أنهن يقفن بشدة ضد الفصل من المدرسة – بنسبة ٧٥ في المئة، مقابل ٤١ في المئة فقط للشباب (عندما لا يكون الإسلام حاضراً في الوسط العائلي)[5]. بالنسبة إليهن، الأمر بديهي: إن فصل الفتيات اللواتي يرتدين الحجاب يعني

1 *Le Parisien*, 22 janvier 2004.

2 *Le Monde*, 5 février 2004.

٣ الإجابات: الإخفاق المدرسي، حماية الخدمة العامة، العلاقة بين المعلمين وأولياء الأمور، سلطة المعلمين، الكادر التعليمي الفعلي، التقاعد، اللامركزية، المناهج الدراسية، أمن المنشآت، أجور المعلمين.

٤ Tchador، الشادور أو الملاءة، هو زي إيراني للنساء. (م)

٥ بالنسبة إلى الأطفال المتحدرين من عائلات مسلمة تقدَّر النسبة المئوية لرفض الفصل بـ٨٧% عند الصبية و٨٣% عند الفتيات. انظر في هذا الخصوص "Le foulard à l'école: le point de vue des élèves" sur le site www.lmsi.org :

معاقبة من ندّعي حمايتهن.

أحد الانتقادات الأساسية الموجّهة لإعلان مجلس الدولة المتشكل عام ١٩٨٩ هو أنه يترك مديري المؤسسات التعليمية والمعلمين في حالة تشوش ومن دون توجيهات محددة. لكن المعلمين يعلمون كيف يطبقون المناهج الدراسية ويكيفونها تبعاً لمعايير عديدة، وسيحتجون بحق في حال فرضت عليهم قوى الأمن العام التقيّد بها حرفياً. من جهة أخرى، تتجه مجمل الأحكام القضائية منذ خمسين عاماً نحو "أخذ الظروف بالحسبان". ما عدنا في زمن يقابل فيه الفعل الواحد عقاباً بعينه، ونعلم تمام العلم أن جريمة أو جنحة يمكن أن تُعاقَب بطرق مختلفة جداً تبعاً لـ"الحيثيات" التي تُترك لتقدير القاضي أو هيئة المحلفين.

وأخيراً، قلّما خضنا نقاشاً لمعرفة ما معنى الرمز الديني. في معرض حديثه عن "يد فاطمة"[١] برهن الرئيس شيراك على جهل تسبَّب بجرح للعديد من المغاربة، كتبت عنه صوفي بيسّي ما يلي: "على جدتي المسكينة – فليرحمها رب اليهود، فهو الرب الذي طالما أحبّتْ – أن تتعوّد في قبرها على فكرة أنها كانت قد أهدتني، لنجاحي في البكالوريا، رمزاً دينياً إسلامياً واضحاً! والواقع أن يد فاطمة التي كانت قد أعطتني إياها في هذه المناسبة تحمل بعداً مهيباً يساوي الحماية التي كان من المفترض أن تكفلها لي". بعد دحض فكرة أن تكون يد فاطمة رمزاً دينياً، أو حتى إسلامياً، والتذكير بأنها نتاج ثقافي، اختتمت بالقول: "أنا، المغاربية غير المسلمة، لا أريد أن يحرمني أحد من تعويذة تحميني جدتي بفضلها من قلب مقبرتها"[٢].

هل سيُسمح بارتداء غير المسلمين لمنديل البندانا[٣]، في حين أنه سيغدو "رمزاً دينياً" إذا ما ارتدته مسلمة؟ هل سنشهد محاولة من جانب مجلس الدولة لتعريف أي نموذج من منديل البندانا مسموح به، كما فعل في أبريل عام ٢٠٠٤ عندما قال: "هو مربع من القماش يُغطي الشعر والأذنين ويُبقي الجبهة مكشوفة، يُعقد في الرقبة، وليس متصلاً مع

١ Main de Fatima، أو الخمسة والخميسة، هي رمز يستخدم كتعويذة لدرء الحسد والسحر، وموجودة في التراثين الإسلامي واليهودي. (م)

2 "Pauvre main de Fatema!", *Le Monde*, 16 janvier 2004.

٣ Bandana وهو منديل صغير مثلث أو مربع الشكل يستخدم لتغطية الرأس. (م)

بقية اللباس[١]". هل سنُلزم الشبان المسلمين بحلاقة لحاهم، وهي حتماً "رمزاً دينياً"، في حين يُسمح بها لغير المسلمين؟ من كان ليتخيل أن يتجرأ وزيرٌ في الجمهورية، هو لوك فيري، ويؤكد أنه: "منذ اللحظة التي تتحول فيها اللحية إلى رمز ديني، فإنها تخضع لحكم القانون"[٢]. يا للسخرية!... وماذا سنفعل بعمامة السيخ - تظاهر العديد من السيخ في فرنسا احتجاجاً على القانون الذي أثار أيضاً احتجاجات كثيرة في الهند...

دعم مؤيدون آخرون هذا القانون بـ"نظرية الدومينو" قائلين إن تساهلنا مع الحجاب سيفسح المجال أمام رفض حضور بعض الدروس، وسينتهي الأمر بقبول تطبيق الشريعة على المسلمين. إلا أن إعلان مجلس الدولة عام ١٩٨٩ كان واضحاً جداً حول هذه النقطة ولم يكن قط موضوعاً لاعتراضات جدية. من بين الشابات من أصل مغاربي اللواتي استجوبهن هيرفيه فلانكار، رأت نسبة تسعة من عشرة من الشابات أنه لا يمكن للطالبة في المرحلة الثانوية أن تستخدم الدين لتعفي نفسها من دروس السباحة والتربية البدنية أو العلوم الطبيعية - وهو موقف يوافق عليه المسؤولون المسلمون بالإجماع. كتب طارق رمضان في رسالة وجهها إلى الشبكة التشاركية "حضور مسلم"[٣] ما يلي: "يُسهم إعلان مجلس الدولة [عام ١٩٨٩] في تحديد أدقّ لفهم ما قيل حول الإطار العام: إذا لم يكن ارتداء الحجاب في المدرسة بحد ذاته متعارضاً مع العلمانية، فيجب أن لا يبرّر بحال من الأحوال التبشير أو مخالفة النظام العام أو حتى الإعفاء من الدروس. هذا الإعلان يرسم حداً ويفرض توجّهاً: فهو يُلزم الفاعلين (مديري المدارس الثانوية والمعلمين والطلاب والأهالي)، بعيداً من النقاشات المحتدمة وبعض الحكمة، بالحوار بغية احترام القانون وبحماية الفضاء المدرسي وضمان حقوق الطلاب. فهو يبعث إذذاك برسالة صريحة إلى المواطنين المسلمين: أنّ عليهم الوقوف في وجه كل قسر على ارتداء الحجاب (من جانب العائلة أو أخوتهم في الدين) والتعهّد بالمشاركة في الدروس كافة"[٤].

1 *Le Monde*, 11-12 avril 2004.

2 *Le Monde*, 22 janvier 2004.

٣ Présence musulmane، وهي جمعية نسوية تدعو إلى فهم تاريخي وسياقي للإسلام للوصول إلى هوية منفتحة ومواطنة تشاركية داخل المجتمعات الأوروبية. (م)

4 *Présence musulmane*, n° 27, mai-juin 2003.

ثمة عدم ترابط يبدو أنه غاب عن المنادين بالقانون والمدافعين عنه. فهو لا يُلمّح إلا إلى العلامات الدينية، دون الرموز السياسية أو الفلسفية. كيف السبيل إلى تبرير هذا التمييز بين هذه الأنماط المختلفة من المعتقدات؟ في إجابة له عن مخاوف البابا بخصوص القانون أكّد برنار ستازي أن المدرسة هي "المكان حيث نُعلّم الأطفال والمراهقين المبادئ والقيم التي تؤسس الوحدة الوطنية، بعيداً من الاختلافات الإثنية والروحية والسياسية. فمن الطبيعي إذاً، ومن المأمول أن نُخفّف إلى حدٍّ ما من حضور رموز هذه الاختلافات، الجديرة بالاحترام، في الفضاء المدرسي"[1]. إلا أن برنار ستازي لم يعترض على حقيقة أن وحدها العلامات الدينية في نهاية المطاف – دون العلامات السياسية – استُبعدت عبر القانون. والواقع أن هذا التناقض بين المبادئ والواقع طغى على أعمال اللجنة التي ترأسها.

1 "Le pape mal informé sur la laicité", *Le Monde*, 21 janvier 2004.

الفصل الثامن

لجنة فوق الشبهات

"أعرف تماماً كيف نقوم بهذه المهارات. إن شئت [...] فبمقدوري أن أُنظِّم منذ الغد استفتاءً على نطاق واسع ينتج عنه، مثلاً، أن جيل الشباب الفرنسي بغالبيته العظمى بوذي؛ أو أنّ النساء الفرنسيات ينادين بشدة بتعدد الزوجات."

Jules Romans, *Mission à Rome*, dans *Les Hommes de bonne volonté*, vol. II, Robert Laffont, Paris, 2003, p. 991.

أُنشئت لجنة ستازي التي سُمّيت باسم رئيسها في حزيران/ يونيو عام ٢٠٠٣ للنظر في تطبيق مبدأ العلمانية في الجمهورية، وقدّمت تقريرها في ١١ تشرين الثاني/ نوفمبر من العام نفسه. ألقى جاك شيراك بعد ذلك مباشرةً وبتاريخ ١٧ كانون الأول/ ديسمبر خطبةً أراد من خلالها استخلاص العبر، أو بالأحرى هي عبرة واحدة: الحاجة الماسة إلى قانون يحظر الرموز الدينية في المدرسة. لماذا انتهى الأمر بجميع أعضاء اللجنة بالانضمام إلى هذا الاقتراح؟ جان بوبيرو الذي يشغل كرسي تاريخ وسوسيولوجيا العلمانية في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا – و"الحكيم" الوحيد الذي امتنع عن التصويت على ضرورة وجود نص تشريعي – يروي كيف "من الصعب أن تأخذ موقف

المعترض من دون أن تبدو رجلاً فظيعاً يرضى بحالة إخضاع للنساء لا يمكن قبولها"[1].

من جانبه يشرح آلان توران، مدير أبحاث في مدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية، المعارض منذ وقت بعيد لكل إجراء قسري لكنه انضمّ إلى (شبه) الإجماع في اللجنة: "إننا نقف في مواجهة صعود لإسلاموية متطرفة تهاجم ما عرّفته بنواة الحداثة التي تبدو لي بعيدة تماماً عن مشاريع كثير من النساء المحجبات. [...] أفترض أن بإمكان هذا القانون صدّ الحركات الإسلاموية التي تريد إلحاق الضرر بالمؤسسة المدرسية والمستشفيات، لكنه سيُفضي إلى مزيد من المرونة، لا إلى مزيد من القمع، في مواجهة الرموز الشخصية لمعتقد أو حتى لأي انتماء"[2]. غداة تبنّي التقرير أعلن برنار ستازي قائلاً: "كان علينا بالضرورة أن نقوم بالضربة القاضية. [...] يوجد في فرنسا [...] قوى تريد أن تزعزع الجمهورية"، وأضاف: "آن الأوان لكي تقوم الجمهورية بردة فعل، وأن تضع الحدود وتُثبت ذاتها، لكن ينبغي أن يحدث ذلك ضمن إطار احترام الاختلاف واحترام الأديان"[3]. المستشار الرئاسي ريمي شوارتز، وهو مقرر عام في اللجنة، شرح انقلاب بعض زملائه قائلاً: "ثمة أعضاء في اللجنة، مفكرون أو جامعيون ويعيشون مهنياً في عالم معين، صُدموا عندما اكتشفوا عالم الضواحي"[4]. في حين أنه، هو، كان على دراية تامة بهذه الأحياء...

تبنّت اللجنة في واقع الأمر هذا التصور الذي يرى أن فرنسا تواجه "اعتداءً" (وهي الكلمة التي استخدمها جاك شيراك في تونس في تشرين الثاني/ نوفمبر عام ٢٠٠٣). تشهد على ذلك بعض المقتطفات من تقرير ستازي: "لا يمكن أن تبقى الدولة العلمانية غير مبالية منذ اللحظة التي تقوم فيها اضطرابات في النظام العام وممارسة ضغوطات وتهديدات وممارسات عنصرية وتمييزية متذرّعة بحجج دينية أو روحانية بزعزعة أسس الجمهورية". "ثمة مؤسسات للخدمة العامة تعاني من إنكار لمبادئها ومن عرقلة لسير عملها باسم المعتقدات الدينية لبعض المستفيدين من خدماتها، وأحياناً لبعض العاملين فيها. [...] إن لم تكن الجمهورية في وارد استرجاع عملها الطبيعي،

1 "La Laïcité, le chêne et le roseau", *Libération*, 15 décembre 2003.

2 *Libération*, 7 janvier 2004.

٣ في مؤتمر صحفي بتاريخ ١٢ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٣.

٤ في مؤتمر صحفي بتاريخ ١١ آذار/ مارس ٢٠٠٤.

فهذا يضع مستقبل مؤسسات الخدمة العامة بحدّ ذاته في خطر". وحول التطاولات على العلمانية في المدرسة والمستشفى وفي القضاء يقول: "يجب إدراك [أن مثل هذه السلوكيات] هي في أغلب الأحيان من صنع جماعات منظمة تختبر منعة الجمهورية". وفي معرض حديثها عن تجربة البلدان الأوروبية الأخرى أشارت اللجنة إلى أننا نشهد في كل مكان "توتراً متزايداً"[1]. لكن اللجنة لم تشرح أبداً على أي أساس يشكّل القانون حول الحجاب ضربة قاضية للتصرفات السيئة للجماعات المتطرفة...

شهود منتقون بعناية

لماذا استطاع أعضاء اللجنة تبنّي هذه الفكرة عن "التهديد الإسلاموي" بسهولة كبيرة؟ لعب عاملان دوراً في ذلك: المناخ الإعلامي أولاً، وانتقاء الشهود ثانياً.

في أثناء أعمال اللجنة – خاصةً في الفترة بين شهري أيلول/ سبتمبر وتشرين الثاني/ نوفمبر من عام ٢٠٠٣ – كثر الخلط في وسائل الإعلام المسموعة والمرئية، وكذلك عملياً على صفحات الصحف الأسبوعية كافة، إذ كان يتعاقب في النشرة الإخبارية الواحدة تصريح لأسامة بن لادن وتفجير في العراق وحالة النساء في الضواحي. وبالإضافة إلى مشكلات الحجاب ومطاردة طارق رمضان التي أُطلقت عقب دعوته إلى "المنتدى الاجتماعي الأوروبي" في سان دوني، فإن المحور الذي ما فتئ يعود في النقاشات كان نساء الضواحي. فاختُزلت حالتهن إلى الاغتصابات الجماعية والزيجات القسرية والتمييز على أساس الجنس، في برنامج آرليت شابو "كلمات متقاطعة" في محطة فرانس٢ (بتاريخ ١٥ أيلول/ سبتمبر) أو في برنامج إيمانويل شين "شكراً على الخبر" في محطة *Canal+* (بتاريخ ٩ أيلول/ سبتمبر و٥ كانون الأول/ ديسمبر)، أو في البرنامج المسائي Thema على *Arte* (بتاريخ ٥ كانون الأول/ ديسمبر)، أو أيضاً في النشرات الإخبارية المتلاحقة التي خُصّصت لهذا الموضوع. شكّل اليوم المخصص للعنف الممارس ضد النساء، في ٢٥ كانون الثاني/ يناير، فرصة لتناول الموضوع على

1 *Laïcité et République: rapport de la commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République, remis au président de la République le 11 décembre 2003,* La Documentation française, Paris, 2004, pp. 34–35, 74, 90 et 95.

المحطات كافة: بعد التذكير بأن هذه المشكلة تمسُّ "مختلف الأوساط الاجتماعية"، اهتمت التحقيقات الصحفية حصرياً بالضواحي[1]. وكما يلاحظ جان بوبيرو، من ذا الذي يجرؤ على الاعتراض على إجماع جميل كهذا؟

كما أثّر "انتقاء" الشهود وبشدة في مواقف اللجنة. لا شك في أن قسماً ممن تم الاستماع إليهم كان "لا مناص منه"، كممثلي الأحزاب السياسية والنقابات والجمعيات والكنيسة. وأعلنت نسبة لا بأس بها من بينهم أنها تعارض القانون، على الرغم من أن بعضهم غيّر موقفه بكل صفاقة لاحقاً، من حزب التجمع من أجل حركة شعبية إلى الحزب الاشتراكي. لكن شهاداتهم المتوافقة إلى حدّ كبير لم تزعزع قناعات الآخرين. بالمقابل، استثار "الفاعلون على الأرض" - رؤساء المؤسسات التعليمية والموظفون في المستشفيات والإصلاحيات، إلخ - مشاعر أعضاء اللجنة، كما استثاروا الرأي العام عبر وسائل الإعلام. فهم على الأقل لا يجلسون وراء مكاتبهم، بل يعرفون ما يحدث على الأرض، ويعرفون "الحقيقة الصحيحة".

كيف تَم انتقاء هؤلاء "الشهود" غير المؤسساتيين؟ الإجابة صعبة، فعملية الانتقاء كانت غير شفافة، حتى في نظر كثير من أعضاء اللجنة. طلب جان بوبيرو أكثر من مرة الاستماع إلى معلمين آخرين، فكانت الإجابة دائماً "في ما بعد"، إلى أن فات الأوان. كما شرح آلان توران كيف أنه ورغم إلحاحه لم يتدبّر الفريق الدائم التابع لريمي شوارتز أمر البحث عن محاورات مسلمات[2]. هذا إن لم نتحدث عن الرفض - الذي ذُلِّلَ في اليوم الأخير، أي عندما حدث ما حدث وانتهى الأمر - للاستماع إلى نساء يرتدين الحجاب، في حين استمعت اللجنة وبلا حرج إلى الجبهة الوطنية.

كيف كانت آلية عمل اللجنة؟ تتألف اللجنة من عشرين عضواً تَم تعيينهم من قِبل رئيس الجمهورية (انظر الملحق III)، وتضمّ جهازاً هيكلياً دائماً يضمّ المُقرِّر العام وثلاثة مقررين مساعدين ومسؤولاً عن تنظيم المناظرة العمومية. تفرَّغ هؤلاء

١ أودُّ أن أخصَّ بالشكر توما ديلتومب الذي أنجز عملاً مهماً في البحث وتحليل وسائل الإعلام خلال النقاشات التي دارت بخصوص الحجاب بين عامي ٢٠٠٣ و٢٠٠٤. انظر مقالته "الإسلام في مرآة التلفاز"، **لوموند ديبلوماتيك**، آذار/ مارس ٢٠٠٤.

٢ للاطلاع على شهادتها، انظر برنامج "وقفة أمام صورة" الذي بُث على شاشة **France 5** بتاريخ ١٤ آذار/ مارس ٢٠٠٤.

الخمسة للعمل بدوام كامل، في حين كان الأعضاء الباقون يشاركون في أعمال اللجنة "بالإضافة" إلى أعمالهم العادية – حتى إن بعضهم كان غائباً في أغلب الأحيان. ضمن هذا السياق، كان الثقل الوحيد والحاسم في ما يتعلق بتوجيه عمل اللجنة مناطاً بالأعضاء الدائمين، لا سيما في ما يخصّ انتقاء الأشخاص في جلسات الاستماع، وتنظيم دورهم، إلخ.

لا نريد هنا أن نتحدث عن "مؤامرة"، لكننا نستطيع أن ندلي بملاحظة تتعلق بجلسات الاستماع العلنية للمعلمين – باستثناء قادة النقابات – الذين من المفترض أن يدلوا بشهاداتهم عن الحالة "الحقيقية". تمّ الاستماع إلى أربعة ممثلين عن مؤسسات تعليمية وهم: لويز آرفو، مديرة إعدادية بومارشيه (عن الدائرة الحادية عشرة في باريس)، وأساتذة من ثانوية لامارتينير دوشير (عن ليون)، وتيريز دوبليه، مديرة ثانوية تورغو (عن الدائرة الثالثة في باريس) ومعاونتها، ومعلمان اثنان من إعدادية جان مونيه دو فلير بغطاء من لجنة الدفاع عن العلمانية في أورن.

كان للسيدة لويز آرفو شرف فتح النار بتاريخ ٩ أيلول/ سبتمبر، حيث رسمت صورة كارثية لمدرستها مُدّعيةً أنها في مرمى نيران الطلاب المسلمين المعادين للسامية الذين يُسيئون إلى اليهود. "لا أوّد أن أبدو لكم – لا أعرف كيف أقول ذلك؟ – مناوئة للإسلام، فالأمر ليس كذلك مطلقاً، لكن التجربة علّمتني أنّ هناك مشكلة على الدوام عندما يتعلق الأمر بالأهالي والأطفال المسلمين. فعندما أعاقب طفلاً لأي سبب كان داخل المدرسة، بسبب أذى غير خطر أو أكثر من ذلك، أرى أمامي الأهالي الذين من أصل مسلم – وعندما أقول الأهالي أقصد الآباء الذين يأتون إلى مكتبي مع الأعمام والأخوة الكبار والصغار والأشقاء كلهم..."[١].

جاءت بعدها شهادة كلٍّ من مارتين روبيه ورولان كليمن بتاريخ ١٢ أيلول/ سبتمبر. وقد رويا الحوادث التي وقعت في إعدادية فلير وصارت حديث الأخبار عام ١٩٩٩ وانتهت بفصل طالبين من الصف الأول الإعدادي. وعبّرت تصريحاتهما عن مدى الارتباك الذي يكتنف الجهاز التعليمي الذي يواجه مشكلات لا يمتلك الوسائل

١ جميع الشهادات الواردة في كتابنا مأخوذة من التقارير المكتوبة أو المُذاعة على المحطة التلفزيونية البرلمانية Public Sénat، إلا في حال تمّ ذكر خلاف ذلك.

لحلها، فيتناولها بالتحليل عبر قراءة تبسيطية تقوم على المواجهة بين التشدد الديني والعلمانية. في اليوم نفسه استمعت اللجنة إلى المعلمين من ثانوية لامارتينير دوشير، القريبة من ليون. كانوا قد قاموا مع زملائهم في ربيع ٢٠٠٣ بإضراب للحصول على قرار بفصل فتاة كانت الوحيدة من بين الطلبة الـ ٢٥٠٠ التي ترتدي... منديلاً على الرأس. أخيراً، وبتاريخ ١٤ تشرين الأول/ أكتوبر، جاء دور مديرة ثانوية تورغو ومعاونتها اللتين استنكرتا تردي حال مدرستهما وانتكاس العلمانية وتصاعد نسبة الحوادث الجماعاتية: "لدينا شعور بأننا محاصرون. فطلابنا يميزون بعضهم بعضاً من خلال الدين. [...] إننا نواجه حضوراً عدائياً للدين يمكن اختزاله بالعبارة التالية: يتحتّم عليك الإذعان، ففي النهاية نحن من سيفوز!". يبدو أن المديرة تخشى أن يُفرض عليها الإسلام والحجاب قريباً.

جميع هذه الشهادات تذهب الوجهة ذاتها، فهي ليست في صالح القانون فحسب، بل تعرض صورة مخيفة للحياة في المدارس الإعدادية والثانوية. فهل تعكس هذه الصورةُ الواقعَ فعلاً؟ للتحقق من هذه الصورة كان بمقدور اللجنة الاستماع إلى شهود آخرين من مئات المدارس التي لا تعاني من مشكلة الحجاب، أو حيث استُخدم الحوار سبيلاً لحلها، وهي المدارس التي تُدرَّس فيها المحرقة اليهودية من دون عناء (انظر أعلاه ص ١٥١ وما يليها). إلا أن شيئاً من هذا لم يحدث. فريمي شوارتز استبعد هذه الحجة كلياً: "سعينا بأنفسنا وفي حدود معارفنا للاستماع إلى مدراء المدارس التي تواجه صعوبات من هذا النوع، وليس إلى مدارس مثل لويس لوغران أو هنري الرابع"[1]. إلا أنه لم يجب عن السؤال الصحيح: لماذا لم تُصغ اللجنة إلى صوت المفصولين من المدارس في حين استمعت إلى مُدرائها، أو إلى الأصوات التي ترتفع من مدارس إعدادية وثانوية تعاني صعوبات، لكن حيث يذللها المعلمون من موقعهم على الأرض؟

مدرسة تورغو هي حالة نموذجية نوعاً ما. بعد بضعة أشهر من نشر القانون، بتاريخ ٢٧ آذار/ مارس ٢٠٠٤، بثّت المحطة الفرنسية فرانس٣ فيلماً وثائقياً عن هذه المدرسة بعنوان "عندما يحكم الدين المدرسة". أُنجز هذا التحقيق الصحفي برعاية مديرة المدرسة وعَكَسَ وجهة نظرها التي عبّرت عنها سابقاً أمام لجنة ستازي. لم

1 Conférence au cercle Bernard-Lazare, 11 mars 2004.

تتأخر ردود الأفعال على هذا البرنامج: أضرب ٢٠٠ طالب بتاريخ الأول من نيسان/أبريل وتظاهروا في الشارع مع عدد من الأساتذة مستنكرين الصورة التي قُدِّمت عن مدرستهم كبؤرة للجماعاتية وللمواجهات بين الطلاب اليهود والمسلمين[١]. وزّع أربعة معلمين نصاً بعنوان "عندما يحكم قانون السوق المدرسة"، احتجاجاً على "النظرة الكابوسية" للمدرسة التي عرضها الفيلم الوثائقي، وجاء في ختام ندائهم ما يلي: "نطالب بشرح علني مِن كل مَن شارك في الصناعة الإعلامية لهذه الصورة المغلوطة. ينبغي على مُخرجي الفيلم وصحفيي العناوين في التلفزيون الذين أذاعوا الخبر وموظفي الإدارة الذين سمحوا بالتصوير وموّلوه أن يمتلكوا الشجاعة الأدبية للمجيء والحديث على الهواء مباشرةً مع أولئك الذين يعيشون بشكل يومي الواقع الحي لثانوية باريسية. حينها فقط سيستمعون إلى كلام أكثر جماعيةً وحساسيةً وصحّة، لكن طبعاً أقل 'تسويقاً'".

هذا الكلام الأكثر ذيوعاً لم تسمع به لجنة ستازي. لا يتعلق الأمر هنا بتحديد أيٍّ من هذين التحليلين للحالة في قلب إعدادية تورغو هي الأقرب إلى الواقع، بل بطرح السؤال التالي: لماذا لم تُصغِ اللجنة إلاّ لأحد التحليلين فقط؟ لماذا تمّ انتقاء مديرة إعدادية بومارشيه من الدائرة السادسة في باريس، وليس أهالي طلاب المدرسة نفسها الذين لا يشاركون المديرة نظرتها، أو حتى مسؤولين من الإعدادية المجاورة حيث المشكلات مشابهة لكن موقف مدير المدرسة مختلف كلياً عن موقف السيدة آرفو؟ لماذا لم يتم الاستماع إلاّ إلى معلمي مدرسة لامارتينير دوشير، بينما كان أساتذة من ضواحي ليون كلها يحاولون في الفترة ذاتها التفكير في إيجاد حلول للتوترات التي لحقت بمدارسهم ويقدّمون رؤية أكثر اعتدالاً بكثير؟[٢]

لنختصر ونقول: كنّا أمام أربعة تدخلات على الأرض تخصّ التعليم، وأمام صوت واحد. لا نستطيع أن نتخلص من فكرة أنه كان ثمة إخراج معين – مقصود أم لا، الأمر سواء. ويتحمل الأعضاء الدائمون المسؤولية الكاملة في هذا الصدد: فإما أنهم لم يقدّروا إلى أي حدّ كانت "الشهادات" أحادية الجانب ولم يحاولوا تقديم وجهات

1 Lire, par exemple, *Le Parisien*, 2 avril 2004, et *Le Monde*, 6 avril 2004.

2 Lire "C'est à nous, à travers nos programmes, d'évacuer chez les adolescents la peur de l'autre", *Le Monde*, 28 février 2003.

نظر مغايرة، وبالتالي برهنوا على عدم كفاءتهم؛ أو أنهم أقروا هذه الانتقاءات لأنهم يشاركون الشهود رؤيتهم إلى حد كبير جداً.

"فليسقط الحجاب!"

استمعت لجنة ستازي بتاريخ ١٩ أيلول/ سبتمبر إلى الكاتبة شاهدورت جافان المولودة في إيران واللاجئة في فرنسا منذ عشر سنين، وصاحبة مقالة نقدية من أربعين صفحة بعنوان: "فليسقط الحجاب"[1]. على الرغم من أن شهادتها، الشيقة لكن الأحادية البعد، والتي تعكس ولا ريب صدمةً حقيقية، لم تلقَ ترحيباً من جانب "الحكماء"، إلا أن مجرد مرورها أمام اللجنة كان له أثر مبالغ فيه ووجدت شهادتها آذاناً صاغية أينما حلّت: الحجاب هو سوء معاملة في حق القُصّر. وحجّتها الوحيد كانت التالية: "ارتديت الحجاب لعشر سنوات. إما الحجاب أو الموت. إنني أعرف عمّا أتحدث". في غضون بضعة أسابيع مرّت الكاتبة على وسائل الإعلام كافة على الشكل التالي:

٢٢ أيلول/ سبتمبر: في برنامج "الصباحات" على أثير إذاعة France–Culture، وفي تحقيق تلفزيوني على النشرة الإخبارية الرئيسية لمحطة TF1.

٢٤ أيلول/ سبتمبر: في برنامج "ليلتي في الموقع" على محطة RTL، وفي برنامج "لِمَ سخروا منّا"! على المحطة RMC.

١٠ تشرين الأول/ أكتوبر: في تحقيق تلفزيوني على ARTE.

١٢ تشرين الأول/ أكتوبر: في تحقيق تلفزيوني في النشرة الإخبارية الرئيسية على محطة فرانس٢.

١٤ تشرين الأول/ أكتوبر: ضيفة على محطة France–Info.

١٧ تشرين الأول/ أكتوبر: ضيفة في النشرة الإخبارية الرئيسية على المحطة فرانس٣.

١٩ تشرين الأول/ أكتوبر: ضيفة نهاية الأسبوع على محطة RFI.

1 Chahdortt Djavann, *Bas les voiles!*, Gallimard, Paris, 2003.

٢١ تشرين الأول/ أكتوبر: في تحقيق صحفي في النشرة الإخبارية للأطفال (MonKanar) على **فرانس٣.**

١١ تشرين الثاني/ نوفمبر: في برنامج "شكراً على المعلومة" على محطة +Canal، وفي اليوم نفسه كانت إلى جانب برنار ستازي عندما قدّم تقريره؛ ستازي الذي قال إن شهادتها هي التي "آلمته" من بين الشهادات الأخرى.

لم تحظَ أي شخصية أخرى ممن استمعت إليهم اللجنة بما حظيت به هذه الكاتبة من حضور في الإعلام المرئي والمسموع خلال تلك الفترة – ما عدا مسؤولي حركة "لا عاهرات ولا خاضعات" الذين حطّموا رقمها القياسي في الظهور، ولكن في مجموع ظهورهم معاً. لم يندهش أيٌّ من الصحفيين من أنّ شاهدورت جافان لم تتحدث أبداً عن معطيات ملموسة ولا عن أرقام، كما لم يتساءل أيٌّ منهم بِمَ يمكن تجربتها أن تُفيد النقاش الدائر في فرنسا. فظهر الجميع مادحاً وأكّد على مشاركته طروحاتها. وصعد كتابها إلى المركز الأول في مبيعات الكتب في المكتبات.

كيف وصلنا إلى هنا؟ وبأي صفة استمعت اللجنة إلى شاهدورت جافان؟ كانت لا تزال مغمورة عندما استضافها جان بيير إلكاباخ على أثير إذاعة Europe1. هذا الأخير، الذي يُدير محطة مجلس النواب الفرنسي Public Sénat، يتابع عن كثب أعمال اللجنة التي تنقلها المحطة على الهواء مباشرةً، ولا يُخفي مناصرته النشطة لقانون منع الحجاب[1]. واختتم مقابلته معها متعاطفاً ومعبّراً عن أمله بأن تذهب وتشهد أمام لجنة ستازي: "ستتاح لك طبعاً الفرصة لتتحدثي عن تجربتك في كل مكان، على أثير Europe1 وغيرها... أريد أن أقول إنك شجاعة. قلت إنني اكتشفك. أنت متحمسة. إنك جميلة..." ماذا لو كانت قبيحة؟ فلتعاطف الصحفي الذكر مع النساء حدود... سيحصل جان بيير إلكاباخ بعد ذلك من ريمي شوارتز على جلسة استماع "مستعجلة" إلى شاهدورت جافان، بينما يتزاحم الشهود وتجد اللجنة صعوبة في الاستجابة للطلبات كلها. إلا أنها ستستمع إلى السيدة جافان. لماذا؟ لم يقرأ أحدٌ كتابها، وهي لا تحمل أي كفاءة من نوع خاص، لقد

١ بل وسيتدخل شخصياً في مونتاج الفيلم الوثائقي "خلف الحجاب. في كواليس لجنة ستازي" الذي بُثّ على شاشة Public Sénat بتاريخ ٥ آذار/ مارس ٢٠٠٤.

عاشت تجربة خاصة فحسب: تجربة الحجاب في إيران.

إن أراد "الحكماء" استدعاء تجربة "الثورة الإيرانية"، فلماذا لم يستدعوا مارجان ساترابي، مؤلفة كتاب الرسوم المصورة *Persépolis*، والناقدة اللاذعة والمتهكّمة للنظام الإيراني ولارتداء الحجاب؟ لماذا لم يُطلب ذلك من شيرين عبادي التي ستحصل على جائزة نوبل للسلام في ما بعد وتقود على الأرض نضالاً من أجل حقوق النساء الإيرانيات؟ لماذا لم تترك أولئك المختصين الكثر بإيران يقومون بعملهم؟ هل لأن لا أحد منهم يمكن أن يُشارك شاهدورت جافان رؤيتها التبسيطية؟

إذا ما نُظِر إلى الموضوع بطريقة أكثر طرافة، فإن أداءها في وسائل الإعلام يكشف عن الطريقة الغريبة التي ينظر من خلالها بعض الصحفيين إلى مهنتهم: فلم تجلس مقابل "خصمة" إلا مرة واحدة فقط بتاريخ ٢٢ أيلول/ سبتمبر على أثير France-Culture. ولكن حجّتها السلطوية من نموذج "أعرف عمّا أتحدث" لم تعد فعّالة أمام مارجان ساترابي. ويبدو أن جافان تملك مفهوماً غريباً عن الحوار. فبتاريخ ٢٤ أيلول/ سبتمبر تحفّظ أحد المقدمين على محطة RMC قليلاً على حديثها، مع أنه أعلن أن "الحجاب يُعرّض الجمهورية للخطر"، فما كان من السيدة جافاني إلا أن غادرت الاستوديو قائلةً: "إن لم تكن توافقني، فلماذا استضفتني؟"

بالفعل، لماذا؟ في حين تفوح من أقوالها، إذا ما قرأناها جيداً، رائحة الإسلاموفوبيا، إن لم نقل العنصرية؟ هذه بعض الاقتباسات المأخوذة من كتابها من بين نصوص أخرى: "الفتاة في نظر المسلمين ومنذ ولادتها عار يجب إخفاؤه. [...] فهي موضوع اغتصاب محتمل، وخطيئة، وزنا محارم. [...] إنها موضوع جريمة محتمل، فتُجزّ رقبتها من أبيها وأخوتها ليغسلوا شرفهم الملطّخ. [...] إذ إن شرف النساء المسلمات يُغسَل بدماء الفتيات!"[1]. في البلدان المسلمة "البيدوفيليا [...] منتشرة جداً لأن العلاقة الجنسية خارج الزواج بين شخصين راشدين راضيين ممنوعة وتُعاقب عليها القوانين الإسلامية بقسوة. لا يوجد قانون يحمي الأطفال. هناك ما يكفي من الأطفال المشردين في هذه البلدان ليقضي الرجال حاجاتهم الجنسية المستعجلة"[2]. لنستبدل كلمة "مسيحيين" أو

1 Djavann, *op. cit.*, p. 10.

2 *Ibid.*, p. 17.

"يهود" أو "فرنسيين" أو "ترك" بكلمة "مسلمين" لقياس قرارة فكر كهذا...

أخيراً، برهنت شاهدورت جافان على عدم كفاءة لم يلحظها أيٌّ من محاوريها. حيث استنكرت بتاريخ ٨ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٣ على محطة **فرانس٣** في معرض الحديث عن المجلس الفرنسي للديانة الإسلامية قائلةً: "إنه لا يمثل مطلقاً المهاجرين من أصل مسلم"، من قال إن عليه القيام بذلك؟ فهذا المجلس ليس هيئة مكلفة بتمثيل "المهاجرين" وإنما الديانة الإسلامية، كما الأمر مع المجلس الكنيسي اليهودي الذي يمثل الديانة الإسرائيلية... هل تجهل السيدة جافان هذا الأمر؟

بوسعنا أن نذكر أمثلة أخرى لشهادات أمام اللجنة كانت في أقل تقدير موجّهة. هل يمكن أن نفهم الوضع في السجون انطلاقاً من أقوال مدير سجن الصحة بيير رافان فحسب: "نحثُّ بقوة أسر وأصدقاء السجناء على ارتداء ملابس "لائقة دينياً" خلال زياراتهم"[1]. فرهاد خسروخافار، مدير أبحاث في EHESS، أنهى في خريف ٢٠٠٣ عملاً محكّماً حول موضوع الإسلام في السجون، أوضح فيه كيف تُفبرك الإدارة "إسلاماً وحشياً"[2]، إلا أن اللجنة ارتأت عدم الاستماع إليه. سنتحدث عن حالة المستشفى لاحقاً، لكن من الواضح أن ممثلي "المجتمع المدني"[3] ممن استمعت إليهم اللجنة لم يمثلوا إلا وجهة نظر واحدة، وهي تلك التي عكسها تقرير ستازي على شكل "بداهة" مزدوجة:

- العلمانية الفرنسية مُحاصرة.
- ويصدر هذا التهديد من "جماعات منظمة" إسلامية لم تتم تسميتها قط.

نلاحظ أن اللجنة لم تنكبّ مطلقاً على التمييز في استخدام كلمات مثل "إسلاموية" و"أصولية" و"تيار متشدد"، كما أنها لم تُسمِّ أولئك الذين يقودون "حرب عصابات دائمة" ضد الجمهورية.

تسمح هذه الرؤية بـ"نظرة إجمالية" إلى الشهادات التي حصدتها اللجنة: فالمرأة

1 *Laïcité et République, op., cit.*, p. 93.

٢ انظر المقابلة التي أجرتها معه الصحيفة **لونوفيل أوبسيرفاتور** بتاريخ ٢٥-٣١ آذار/ مارس ٢٠٠٤. انظر أيضاً:

Farhad Khosrokhavar, *L'Islam dans les prisons*, Balland, Paris, 2004.

٣ انظر على سبيل المثال الفيلم الوثائقي "احتفاءً بلجنة ستازي" الذي بُثَّ على France ٥ بتاريخ ١٢ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٣.

المسلمة التي ترفض أن يفحصها طبيب النسائية هي امرأة متزمتة تريد أن تفرض الشريعة، والشابة التي ترتدي الحجاب تسعى إلى اختبار دفاعات الجمهورية، والمرأة التي تعيش في ضاحية وتقرر ارتداء الحجاب بعد تفكير طويل هي البرهان على أن التشدد ينتشر في كل مكان. ولكن بمقدورنا أن نقدم قراءة مغايرة تماماً لهذه الشهادات: فالمرأة المسلمة التي ترفض أن يفحصها الأخصائي الرجل تفعل ذلك مثلها مثل الكثيرات من فرنسيات "الأرومة"، والشابة التي ترتدي الحجاب تُعبّر عن تمرّدها كمراهقة، والمرأة في الضاحية التي تقرر بعد عدة سنوات ارتداء الحجاب تفعل ذلك لتؤكد هويتها في مجتمع تمييزي حيال كل ما هو مسلم.

أليس حرياً النظر إلى التعبيرات الانطوائية لدى بعض الفرنسيين المسلمين على أنها تندرج ضمن سياسة تمييزية، وعلى نطاق أوسع، ضمن تصفية للمكتسبات الاجتماعية لا يمكن عدّ المسلمين مسؤولين عنها؟ أليست أزمة الخدمات العامة نتاجاً للسياسات الليبرالية القصوى التي سلبتها إمكاناتها وزادت من مصاعب الاستيعاب، كما في حالة الإسعاف في المستشفيات؟ عندما تتخلى الدولة عن "الضواحي"، هل سنُفاجأ بـ"عودة" أشكال "التضامن البدائية" (الجماعاتية والعائلية، إلخ)؟

كان بمقدور اللجنة منذ البداية أن تحاول تقدير مدى اتساع مثل هذه الظواهر على الأرض، ولكنها لم تسعَ إلى ذلك البتة، ما عدا في ما يخصّ نسبة الشابات المرتديات الحجاب في المدارس. ورغم أنها لم تتلقَّ أي إجابة عن هذا الموضوع، إلا أنها أكدت أن الظاهرة آخذة في الاتساع... لا يشكّل عدد الحوادث العرضية أي أهمية طالما أنه في "ارتفاع"، ومن دون أن يأتي أي رقم ليدعم هذا التأكيد. كما لا يشكّل باعث الفاعلين أي أهمية، المهم أنهم جُند التيار المتشدّد الصغار.

كتاب "مؤسِّس"

لم يُخفِ المقرِّر العام ريمي شوارتز تفضيله قانوناً يتعلق بالرموز الدينية في المدارس، إلا أن موقفه يتجاوز ذلك. ففي تشرين الأول/ أكتوبر عام ٢٠٠٣، وفي خضم أعمال اللجنة – ألم يكن خاضعاً حينها لـ"واجب الكتمان"؟ – نمت لديه رؤية مطابقة

لرؤية كتاب **الأراضي الضائعة للجمهورية**، وكنّا قد ذكّرنا في الفصل الأول بالدور الذي لعبه لتوريط فرنسا في "حرب بين الحضارات": "كان أمراً سهلاً – شرح شوارتز – عندما كانت معاداة السامية تصدر بمجملها من اليمين المتطرف. الأمر محيّر عندما تأتي من الضواحي، من العالم الحضري الشعبي. فأقل فعل من اليمين المتطرف كان يواجه موجةً من الاحتجاجات، في حين لقيت الأفعال المتعددة الصادرة عن الضواحي لامبالاة واستكانة لزمنٍ طويل، تاركةً الضحايا وحدهم. نشأ لدى اليهود شعور بالهجران قبل أن تحاول السلطات العامة مواجهة تيار إسلاموي معادٍ للسامية في حضوره اليومي. أصبح من الصعب العيش في بعض الضواحي عندما يحملُ المرء اسماً يهودياً. وصف مؤلفو كتاب **الأراضي الضائعة للجمهورية** – وهم معلمون على تماس بالحياة اليومية – عالماً مذهلاً، حيث ليس بمقدور الأساتذة تدريس المحرقة اليهودية في الصف، وحيث غدت شتائم مثل 'يهود' و'يهود قذرين' جزءاً من الحياة يومية"[1].

لقد بيّنا في الفصل السادس إلى أي حدّ كانت هذه النظرة عن "عالم مذهل" تبسيطية وكاريكاتورية، ومع ذلك فقد ساهم هذا الكتاب في تثبيت هذه "الرؤية عن العالم" لدى الكثير من المعلمين وعدد لا بأس به من السياسيين. على هذا النحو أكّد جان بيير رافاران في خطابه الذي ألقاه في ٢٤ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٣، بمناسبة الذكرى الستين لإنشاء المجلس التمثيلي للمؤسسات اليهودية في فرنسا (CRIF)، قائلاً: "تأثرت بالشهادات المجمّعة في كتاب **الأراضي الضائعة للجمهورية**"، فيما دعا جاك شيراك بتاريخ ٢١ تشرين الأول/ أكتوبر في خطاب له في فالانسين "إلى إعادة السيطرة على ما أسميناه **الأراضي الضائعة للجمهورية**".

أحد أكثر الموضوعات تكراراً إلى حد الملل في هذا الكتاب هو خطر الاستسلام، خطر "ميونخ" أخرى في مواجهة الإسلاميين. يشرح إيمانويل برينيه معدّ الكتاب قائلاً: "إن التساهل الذي يكتنف مواجهة الحملة المعادية للسامية ومواجهة عملية نخر القيم بشكل أعمّ لا يقتصر على المدرسة، فالأمر أكبر من ذلك. إذ يشهد المجتمع الفرنسي بكامله التدهور ذاته، فهو أعزل من الناحية الأخلاقية، ولا يمتلك من الناحية الفكرية مشروعاً في مواجهة حملة باسم إيمانٍ يعمل على الوصول إلى جماعة كبيرة

1 http://perso.wanadoo.fr/cjl-paris/cjl/kippour5764.htm

مستخدماً الإسلاموية وسيلة لذلك"[١]. في الحرب القائمة، لا يفهم المسلمون إلا لغة القوة. وحدها قوتنا "نحن" هي القادرة على تهدئتهم "هم". إيليز جاكار، معلمة في مدرسة شمال باريس، قدمت شهادتها في **الأراضي الضائعة للجمهورية**، فبعد ما سمّته "إعلان الحرب الذي يمثله ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، عشنا الأمر في المدرسة على هذا النحو: أفضت الخلاعة [هكذا!] التي أمكن ملاحظتها مؤخراً إلى فرحة نصر بدت معالمها واضحة على وجوه الطلاب وعبّروا عنها بسلوكهم. كان الأمر أكيداً، لقد انتصروا هذه المرة [لنلاحظ هنا أنها تتحدث عن طلاب فرنسيين بمعظمهم، لكنهم بعقيدة إسلامية]. وإن كانوا لا يزالون يغضّون الطرف عن أساتذتهم، فذلك ضمن منظور الطيارين الأميركيين الذين سقطوا في فيتنام وتمّ سحلهم وسط الحشود"[٢]. وأضافت بعد عدة صفحات أن الطلاب المتمرّدون أنفسهم، بعد النصر الأميركي في أفغانستان، أصبحوا جمهوريين متحمّسين: "يجب إذاً أن نعترف بأن فوز القوة الساحق هذا، وخلافاً لما نقرأه في وسائل الإعلام، أعاد الألق للغرب، وأن الولايات المتحدة هي التي استطاعت أن تُعيد للأساتذة كرامتهم في الصفوف الدراسية، الأساتذة الذين تخلّت عنهم الدولة الفرنسية"[٣]. علينا إذاً أن نشكر جورج دبليو بوش لمساعدته في إعادة النظام إلى هذه "الأراضي الضائعة"... ولتفادي حدوث "ميونخ" أخرى...

"عظمة المبادئ..."

كان أعضاء اللجنة من الذكاء أنهم تجاهلوا ذكر المشكلات الاجتماعية، أحياناً لفترات طويلة، وكان ذلك بغية إبعادها إلى مزبلة التاريخ. جاء في التقرير ما يلي: "قد تجعل بعض الأوضاع الاجتماعية الحقوقَ ذات صدقية ضئيلة، فتؤدّي إلى صعوبة في حمل ضحاياها على الاضطلاع بواجباتهم. لكن أحداً لا يحق له الانتفاع من ذلك لإعلان

1 Brenner (dir.), *op. cit.*, p. 59.

٢ إنه لأمر ذي دلالة أن يتماهى أستاذ جامعي مع الطيارين الأميركيين الذين كانوا يفرغون القنابل والعامل البرتقالي [نوع من المبيدات استعمله الجيش الأميركي في حربه على فيتنام] في فيتنام، والنتيجة كانت آلاف الولادات لأطفال مشوهين.

3 Brenner (dir.), *op. cit.*, pp. 198 et 200.

أن ضرورات العلمانية غير مشروعة وللتخلّي عن تأييدها تحت ذريعة غياب العدالة الاجتماعية". سلّط الأنثروبولوجي إيمانويل تيراي الضوء على هذا المخاتلة الفكرية بالقول: "حُلَّت المشكلة: اللاعدالة الاجتماعية التي كان اجتثاثها شرطاً ضرورياً للعلمانية، غدت الآن مجرد ذريعة علينا استبعادها من دون الحاجة إلى اللجوء لأي معالجة أخرى. نستطيع إذاً أن نضعها خارج اهتماماتنا ونستأنف طريقنا". ثم يقتبس هذه الجملة العبثية من التقرير: "لا يمكن بأي حال من الأحوال تكذيب عظمة المبادئ بوضاعة الممارسات"، مضيفاً بتهكّم أننا نستطيع على هذا النحو "الاستمرار في الإعلان عن المبادئ وترك الممارسات إلى مصيرها الوضيع"[١]. وإذا ما اتّبعنا المنطق ذاته لأمكننا القول إن الدستور السوفييتي عام ١٩٣٦ كان "الأكثر ديمقراطيةً في العالم"، شريطة عدم الخوض في "وضاعة" معسكرات الاعتقال السوفييتية في أرخبيل غولاغ ودعاوى موسكو واستبداد ستالين.

وفي ما يخصّ مسألة الحجاب، لم تتوقف تناقضات اللجنة عند واحد فقط. فبعد اعترافها أن إعلان مجلس الدولة عام ١٩٨٩ "مكّن من مواجهة الأمر خلال خمسة عشر عاماً"، أضافت أننا اليوم نواجه "وضعاً متفجّراً". "متفجراً"؟ لا شك أن الذين كتبوا التقرير فقدوا القدرة على التقويم السليم، إذ إن عدد الفتيات اللواتي يرتدين الحجاب بات محدوداً، وباعترافهم هم جرى التوصل في أغلب الحالات إلى حلول توافقية في إطار إعلان مجلس الدولة.

لو أن اللجنة تكلّفت عناء الاستماع إلى سوسيولوجيين يعملون على هذه المشكلة منذ سنوات عديدة، أو أيضاً إلى المعنيين الرئيسيين بها، لتمكّنت بعض الشيء من تبيان المبررات المتعددة التي تكمن وراء ارتداء الشابات الحجاب، ولتمكّنت أيضاً من ملاحظة أنه – وخلافاً لتأكيداتها – توجد أعداد من الفتيات من أصل مسلم غير محجّبات ويؤيّدن حرية الاختيار في مسألة ارتدائه[٢]. فضّلت اللجنة الزعم أنّ الحجاب بالنسبة إلى

1 Emmanuel Terray, "L'hystérie politique", dans *Le Foulard islamique en question*, op. cit., pp. 103 et suivantes.

٢ من بين الكثير من المؤلفات حول هذا الموضوع، انظر بشكل خاص:
Flanquart, *op. cit.*, pp. 67-68
فهو يُظهر أنه حتى وإن لم يكن ارتداء الحجاب إجبارياً في نظر الأغلبية العظمى من الشابات المغربيات، إلا أن نسبة ثلاثة أرباعهن تعتقد أنه يمثل حقاً لا يمكننا أن نحرم الفتيات منه في المدرسة.

المسلمات غير المحجبات "يصم "الشابة البالغة أو المرأة بوصفها المسؤولة الوحيدة عن رغبة الرجل فيها"، وهي نظرة تُخالف أساس مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة". لكن إن كان ارتداء الحجاب "يُخالف أساس مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة"، فلماذا لم يتم منعه أيضاً في المدارس الخاصة التي تموّلها الدولة؟ أكّد برنار ستازي أن الحجاب "موضوعياً، هو رمز استلاب للمرأة"[1]؛ وهل من اختصاص الجمهورية أن تقرّر الدلالة "الموضوعية" لرمز ديني؟ ألا تعني العلمانية أن الدولة لا تتدخل في العقائد الدينية؟ كعلمانيين، يمكننا أن نعتبر أن الدين "موضوعياً" هو علامة استلاب، "أفيون الشعوب" كما قال كارل ماركس. ولكن ماذا يعني ذلك؟ هل نحظر الأديان؟

اقتراحات سرعان ما نُسيت

لحسن الحظ، قدّمت اللجنة اقتراحات أخرى، وإن افتقرت في أغلبها إلى الجرأة[2]. لم تقدّم أي اقتراح ملموس حول إنشاء المساجد، رغم العقبات التي ما زالت قائمة. كما قدّرت أن "إعادة التأكيد على العلمانية لا تقود إلى انتقاد الوضع القانوني الخاص لأراضي ألزاس - موزيل التي يرتبط بها بشدة سكان هذه الدوائر الثلاث". وهكذا، فإن الارتباط المفترض لجماعة بـ"خصوصياتها" يتقدم في هذه الحالة، وفي هذه الحالة فقط، على المساواة في التعامل بين مواطني الجمهورية. لذلك اقتصرت اللجنة على اقتراح أن يكون تعليم الإسلام ممكناً في مدارس ألزاس - موزيل، أسوةً بالأديان الأخرى، ولكن من دون الإشارة إلى أن يكون "معترفاً به" كما الأديان الأخرى. وهذا الانفتاح الخجول سرعان ما نَسيه جاك شيراك. وهكذا، ليس مسموحاً في ألزاس - موزيل لمسلمة ترتدي الحجاب (أو لكاثوليكية تحمل صليباً "ظاهراً") أن تدخل صفّاً يتصدّره... صليب.

تجاهل الرئيس شيراك توصيات اللجنة التي كان من شأنها أن تقود إلى إحراز تقدم - كتعيين مرشدين دينيين مسلمين في الجيش، والإصلاح في مجال تعليم اللغات

1 *Ouest-France*, 31 octobre 2003.

٢ أحد الصحفيين القلائل الذي نجح بملاحظة هذا الأمر كان إكزافييه تيرنيزيان. انظر:
"Le manque d'audace du rapport Stasi envers l'islam", *Le Monde*, 17 décembre 2003.

الأم، وحلّ المشكلة المؤلمة للنساء الفرنسيات من أصل مغربي أو جزائري أو أفريقي اللواتي يحتفظن بالوضع القانوني الشخصي الذي كان لهم في بلادهم الأم. فما كان منه إلا أن حصر اقتراحاته بقانون حول الحجاب - قد لا يكون للمَرصَد المعني بالعلمانية فائدةً كبيرة... بالمقابل، فإن المرصد المعني بحالات التمييز العنصري الذي تمَ إنشاؤه عام ٢٠٠٥ والذي فُرض على كافة الدول الأعضاء في الاتحاد الأوروبي، قد يُستخدم كأداة نضال مستقبلاً. لكن يبقى لزاماً للوصول إلى ذلك أن تضع كلٌ من الدولة والمجتمع هذه المسألة على رأس أولوياتها.

بعد عملية دامت قرابة ستة أشهر حسم الرئيس الفرنسي جاك شيراك الأمر بالمنحى الأكثر تشدداً. وكان قد اتّخذ قراره على أي حال منذ تشرين الأول/ أكتوبر، كما بدا واضحاً في خطابه الذي ألقاه في فالانسين في ٢١ تشرين الأول/ أكتوبر، الأمر الذي دفع ببعض أعضاء اللجنة إلى التفكير في الاستقالة، لكنهم تخلّوا عنها؛ إذ عليهم "التصرف بشكل لائق" لأنهم مدعوون من قِبل رئيس الدولة شخصياً للإقامة تحت سقف الجمهورية، لا سيما أن بمقدورهم بعد ذلك التطلّع للحصول على مكان لهم في إحدى الوزارات، أو على قائمة في الانتخابات المحلية، أو على رئاسة إحدى اللجان الرسمية. كما أرغم جاك شيراك اللجنة على تقديم تقريرها قبل خمسة عشر يوماً من الموعد المقرر، مع مهلة قصيرة، الأمر الذي يدلل على مدى ضآلة الأهمية التي كان يوليها لعملها الفكري.

الآن، وقد أصبح الأمر وراءنا، يمكننا أن نقيس على نحوٍ أفضل إلى أي درجة استُخدمت أعمال اللجنة كستار لتهيئة الرأي العام. يجب أن نعترف أنّ "الحكماء" الذين ضمّتهم جرى استخدامهم من قِبل السياسيين وجرى تجاوزهم من وسائل الإعلام التي حصرت النقاش في مسألة الحجاب فحسب[١]. كما أنهم برهنوا أيضاً على جبن أكيد عندما أحجموا عن استنكار دفن الأغلبية العظمى من مقترحاتهم[٢].

"وضعنا مجموعة من المقترحات غاية في الانسجام والتوازن، سبعة وعشرون مقترحاً

١ كانت أعمال اللجنة تدور في مجلس الشيوخ، وبالتوازي مكانياً وزمانياً مع لجنة دوبريه التي اختصّت بالرموز الدينية، الأمر الذي ساهم إلى حد كبير في دفع الإعلام إلى تركيز تغطيته على مسألة الحجاب وحدها.

٢ تراجع منذ ذلك الحين عددٌ من أعضاء اللجنة عن موقفه إلى حدّ ما. انظر:
"Voile : les états d'âme de quatre "sages" de la commission Stasi", *Le Monde*, 12 février 2004.

بالإجمال، لكن الرأي العام والمسؤولين السياسيين لم يأخذوا منها إلا واحداً أو اثنين. هكذا جرى استغلالنا وتمّت زعزعة التوازن الذي يقوم عليه تقريرنا برمّته"[1]، هذا ما قاله بمرارة رينيه ريمون، رئيس الجمعية الوطنية للعلوم السياسية. ويجب الانتظار حتى شهر تموز/ يوليو من عام ٢٠٠٤ لنسمع برنار ستازي وهو يعترف قائلاً: "يبدو أن الصحافة والسلطات العامة لم تأخذ من تقرير اللجنة حول العلمانية إلا ما يتعلق بحظر الرموز الدينية في المدرسة، بينما توجد مجموعة مقترحات إيجابية أخرى. هذا خطأ لا أفهمه وأتأسّف عليه"[2]. أسف متأخر جداً...

انتقاء الطبيب

صحيح أن نقطة انطلاق مشكلة الحجاب كانت من المدارس، إلا أنها عُمّمت في ما بعد في كل مكان: في المستشفيات والمؤسسات التجارية والصناعية والجامعات، وحتى في الشارع، من دون أن نتنبه إلى أي حدّ يستند هذا التعميم إلى منطق شمولي: ما هي الألبسة التي "سيسمح" بها؟ هل ستخضع النساء اليهوديات اللواتي يحلقن رؤوسهن ويرتدين الشعر المستعار إلى تفتيش الميليشيات المسؤولة عن تطبيق "ما هو ملائم من ناحية الملبس"؟

هل يجب توسيع حظر الحجاب ليشمل مستخدمي المرافق العامة وموظفي المؤسسات التجارية والصناعية؟ "إذا كانت هناك ضرورة اليوم لاتخاذ قرار أو قانون أو إجراءات، فمن الملائم عدم حصرها في المدارس وحدها، بل تطبيقها على عالم العمل بأكمله. هذه واحدة من النقاط التي كنت أرغب في أن أشير إليها اليوم"، على هذا النحو عبَّر إيف بيرتران، مدير الاستخبارات العامة، أمام اللجنة البرلمانية دوبريه حول الرموز الدينية في المدارس بتاريخ ٩ تموز/ يوليو عام ٢٠٠٣، عن توصية تضاهي "الرؤية البوليسية" للإسلام المعتمدة في أقسامه، والتي يبدو أنها باتت مفروضة على الجميع.

أكّد شيراك في خطبة ألقاها بتاريخ ١٧ كانون/ ديسمبر عام ٢٠٠٣: "في

1 Entretien dans *L'Humanité*, 12 février 2004.

2 Entretien à l'AFP, 1er *juillet* 2004.

المستشفى، لا يمكن تبرير أن يرفض مريض، من حيث المبدأ، تلقّي العناية من طبيب من جنس مختلف. يجب أن يُسنّ قانون يرسّخ هذه القاعدة لتشمل جميع المرضى الذين يقصدون مرافق الخدمة العامة". بما أن النقاش حول المدرسة بدأ يُضجر الرأي العام الذي نفرض عليه مئات المقالات الصحفية وعشرات التحقيقات عن بعض الشابات المحجبات، فقد تمسّكت وسائل الإعلام، كي تفتح جبهةً جديدة، بشهادة كلود داغورن، مدير مستشفى آندريه غريغوار في مونتروي التي أدلى بها أمام لجنة ستازي. عنونت **لوموند** على صفحتها الأولى: "القانون حول العلمانية: النقاش ينتقل من المدرسة إلى المستشفى"[1]. كما خصّصت **ليبراسيون** ثلاث صفحات لهذا المحور تحت باب "الحدث"[2]. ما مدى ضخامة هذه المشكلة؟ وما هي الصعوبات؟ من الصعوبة بمكان تقدير ذلك. كل ما نعرفه هو أنّ ثمة عدداً متزايداً من النساء المحجبات يأتين للاستشارة في المستشفيات، وأن بعضهن يطلبن أن يتم ذلك على أيدي طبيبات. في الصفحة الداخلية لإرسالية الصحيفة اليومية المسائية المذكورة، وبعنوان: "المستشفى في مواجهة تطرف الممارسات الدينية" الذي يمتد على طول الصفحة، يفتتح الصحفي تحقيقه كالتالي: "ليست المدرسة الأرض الوحيدة في الجمهورية التي طال المرض فيها العلمانية". ومع ذلك، لا شيء داخل النص يبرّر هذا "الإخراج". حتى إن كلود داغرون شرح بذاته: "أعضاء الجهاز الطبي يلحّون جميعاً: يكفي تعميمات، فالحالات ما زالت هامشية. لكن ماذا عن حالات النساء اللواتي 'يخترن' عدم الخضوع إلى فحص طبي بالاستماع إلى الصدر أو البطن من أطباء ذكور؟ في أغلب الحالات يجد المستشفى حلولاً بعيداً من الكاميرا والإرباك"[3]. لربما كان من المهم التساؤل حول العلاقة بين العلمانية والمستشفى: إلى متى ظلّت المتدينات من الكاثوليك والبروتستانت، المتفانيات جداً، يلعبن دوراً مهماً في المستشفيات العامة؟ وربما كان من المفيد أيضاً مقاربة بعض الحوادث بصعوبات استقبال المرضى في الإسعاف التي تعوق التواصل عموماً، والتواصل مع السكان من أصول أجنبية خصوصاً، فهؤلاء يعانون أحياناً من صعوبات بالغة في التعامل مع اللغة

1 *Le Monde*, 7-8 décembre 2003.

2 *Libération*, 19 décembre 2003.

3 *Le Monde*, 7-8 décembre 2003.

ومع الإجراءات الإدارية الصعبة.

تمّ التركيز على قصة - شائنة بلا شك - زوج يصطحب زوجته المحجبة إلى المستشفى بحالة إسعافية ويرفض أن تتلقّى العلاج على يد طبيب. هذه هي الحالة الوحيدة التي لا ينطبق عليها مبدأ حرية الاختيار، لأنه قد يعرّض حياة المريض للخطر. إلا أن معظم الأمثلة الأخرى تتعلق بحرية كل فرد في اختيار طبيبه الخاص. مارتن وينكلر، الطبيب ومؤلف كتاب *La Maladie de Sachs*، يذكر مادتين من قانون أخلاق ممارسة الطب. المادة السادسة: "على الطبيب احترام الحق الذي يمتلكه كل شخص في اختيار طبيبه بحرية. وعليه أن يُسهّل له ممارسة هذا الحق". المادة السابعة: "على الطبيب الإصغاء وفحص وتقديم المشورة أو معالجة جميع الأشخاص بضمير واحد، أياً كان منبتهم وأخلاقهم ووضعهم العائلي، وانتماؤهم أو عدم انتمائهم إلى إثنية أو قومية أو دين معين، أو إعاقتهم أو حالتهم الصحية، أو سمعتهم أو الأحاسيس التي يمكن أن تنتابه إزاءهم. عليه أن يقدّم لهم مساعدته في الظروف جميعها. لا ينبغي عليه البتّة التخلي عن سلوك ملائم ومتيقّظ نحو الشخص المفحوص". ويضيف قائلاً: "لطالما سمعنا نساءً (فرنسيات وذوات بشرة بيضاء وغير محجبات) يتحدثن عن حقهن في اختيار طبيبات نسائيات لكي لا يُرغَمن على الذهاب إلى أطباء ذكور. هل سيصبح هذا المطلب غير مشروع لمجرّد صدوره عن نساء محجبات؟ [...] على الأرض، ولحسن الحظ، نجد أعداداً متزايدة من المريضات في المستشفيات يعبّرن عن رغبتهن في تلقي العناية من طبيب من اختيارهن، أتعلق الأمر بجنس الطبيب أم بمجرد ارتياحهن له. [...] فلا نرى لماذا لا يكون للمرأة المحجبة عندما تدخل المستشفى الحق في أن ترفض هذا الطبيب وتختار آخر، أياً كانت دافعها، إلا إذا شكّل الدين بشكل عام (والإسلام بشكل خاص) سبباً لفقدان الحقوق المدنية... بيد أن مثل هذا الطلب لا يشكّل حقاً من حقوقها الأكثر إلزاماً فحسب، بل وينصّ عليه القانون أيضاً. **القاموس المختصر لحقوق المرضى** (Seuil, 2003) لمؤلفه كلود إيفان يحدّد في هذا الصدد: "إن حق المريض في حرية اختيار الطبيب الممارس والمنشأة الصحية هو مبدأ أساسي في المؤسسة الصحية"[1].

1 "Exclusif! Pour Jacques Chirac un patient n'a pas le droit de choisir son médecin", www.martinwinckler.com.

فلنوسّع حدود المعركة؟

من المستشفى إلى الجمعيات المحلية وإلى المؤسسات التجارية والصناعية، لم يتبقَّ سوى خطوة واحدة، ونحن بالفعل أمام خطر اتّخاذها بسهولة إذا ما بقي المناخ السائد في فرنسا وبيلاً إلى هذا الحدّ. هكذا كتب جاك مارتان، رئيس بلدية نوجن سورمارن، رسالةً إلى المقبلين على الزواج، في تشرين الثاني/ نوفمبر عام ٢٠٠٣، ليطلب منهم "عدم ارتداء أي علامة دينية أو فلسفية أو نقابية أو سياسية ظاهرة". وجد الوزير المفوّض للحريات المحلية، باتريك دوفيجيان، نفسه مرغماً على تذكيره بأن "الزواج المدني هو غالباً الطقس الاحتفالي الوحيد الذي يجعل من الزواج أمراً محققاً. ويتأسّف المشاركون غالباً على الجفاء الإداري الذي يكتنفه، فيجدون من الطبيعي في هذه المناسبة إحياء عاداتهم. لا يشكّل هذا الأمر تعدياً على العلمانية التي يجب أن تندرج ضمن مفهوم للجمهورية المنفتحة التي تقدم لكل فرد إمكان إظهار معتقداته الشخصية"[1]. في مونبلييه، وبتاريخ ٩ تشرين الثاني/ نوفمبر عام ٢٠٠٣، قام مدير ثانوية ما- دو- تس بإبعاد مجموعة من النساء المسلمات عن اجتماع حول مستقبل التربية – والعديد منهن أعضاء في جمعية "نساء اليوم" ويشاركن في الحياة الاجتماعية في ضواحيهن، وينشطن خصوصاً في جمعية "إغاثة المشردين" (Samu social). والسبب: ارتداؤهن حجاباً إسلامياً. بتاريخ ٢٢ تشرين الثاني/ نوفمبر عام ٢٠٠٣، وفي فرع لمصرف Société générale من الدائرة التاسع عشرة في باريس، منع الحارس عميلة لها حساب في المصرف نفسه من الدخول لأنها ترتدي الحجاب. وبعد احتجاجها أظهر لها الحارس على ممر المدخل إعلاناً أُلصق حديثاً يقول: "من أجل أمنكم، المدخل إلى هذا الفرع تحت المراقبة. نرجو منكم نزع الحجاب أو القبعة أو الخوذة وكل غطاء للرأس أو نظارات شمسية. نشكر تفهّمكم". منذ ذلك الحين يبدو أن هذا المصرف قد توسّع في تطبيق هذه الإجراءات...

في عيادة في إيفري، في شهر كانون الأول/ ديسمبر عام ٢٠٠٤، ألصقت طبيبة الإعلان التالي في صالة الانتظار: "إنني مصدومة جداً من عدد النساء المحجبات في ضاحية البيراميد، خاصةً من اللواتي يُقمن منذ زمنٍ طويل في فرنسا وكنَّ يظهرن بوجوه

1 *Libération*, 26 décembre 2003.

مكشوفة منذ زمنٍ طويل. لقد تسبّب التشدد بموت كثيرٍ من الناس في العالم. أشكر النساء المحجباتِ على تفهمهن ونزعهن الحجاب في العيادة وفي صالة الانتظار".

وفي ردّ على سؤال طرحته عليها صحيفة **لوموند** أكدت كاترين كوسمين على ضرورة "إصلاح" القرآن: "ففي هذا الكتاب ثمة دعوة لقتل غير المسلمين في كل صفحة. من الآن فصاعداً، وفي البلدان الديمقراطية كلها، جميع الناس مكلّفون بمهام صعبة"[1]. خلال الانتخابات المحلية في ربيع عام ٢٠٠٤، كان على العديد من النساء المحجبات النضال لساعات طويلة ليحصلن على حق الاقتراع من دون أن يخلعن الحجاب.

مثال أخير غايةً في العبثية، ومع ذلك أقرّته المحكمة الإدارية في سيرجي في فالدواز. القصة بدأت عندما أقال محافظ مدينة فيموبل من حزب "الاتحاد من أجل حركة شعبية" UMP موظفاً يعمل في المسبح البلدي بذريعة أنّ له... لحية. بلا مزاح، إذ أصدرت المحكمة بتاريخ ٢٨ أيار/ مايو عام ٢٠٠٤ قراراً مفاده أنه "في حال أظهر موظف عمومي معتقداته الدينية أثناء ممارسته وظائفه، خاصةً عبر ارتدائه رمزاً المقصود منه إشهار انتمائه إلى دينٍ معيّن، فهذا يشكّل تقصيراً في واجباته". لم يحدث أن ذكر الموظف المعني الدّين في إطار ممارسته لنشاطه؛ وبالنسبة إلى المحكمة كان "الرمز المقصود منه إشهار الانتماء" هو، ضمن هذا السياق، اللحية. من الآن فصاعداً لن يحق لموظف مسلم الاحتفاظ بلحيته، وهو أمر لكان بالتأكيد أضحك مؤسسي قانون الفصل عام ١٩٠٥ الذين كانوا كلهم تقريباً من الملتحين!

بفتحهم الباب أمام هذا الشطط جازف رئيس الجمهورية وغالبية وسائل الاعلام والأحزاب السياسية الرئيسية – مدعومين بنتائج لجنة ستازي – بتوسيع مجال ممارسة حالات التمييز إزاء الناس الموصوفين بـ"المسلمين". وقد حدث هذا، من جديد، باسم الدفاع عن النساء المسلمات.

---

1 *Le Monde*, 25-26 janvier 2004.

الفصل التاسع

حول اضطهاد المرأة المسلمة

"ليس الهدف من حملتنا تقديم النساء كضحايا، أو وصم الرجال بتقديمهم كجلادين. يتعلق الأمر بالتنديد بالعنف بما هو كذلك. [...] لن تتوقف أعمال العنف ضد النساء ما لم يكن كل فرد منّا مستعداً للتعهّد بما يلي: عدم ارتكابها، ومنع الآخر من ارتكابها، وعدم التساهل معها والنضال دون هوادة حتى الوصول إلى اقتلاعها من جذورها. إن العنف الممارس ضد النساء هو ظاهرة عالمية، لكن بالإمكان تفاديها، ويقع على عاتقنا التصرف لوضع حد لها."

منظمة العفو الدولية، **إنهاء العنف ضد النساء**، ٢٠٠٤.

هل أنت "مع" أم "ضد"؟ إننا نعشق التفكير وفق الثنائيات، وفق منطق "الطيب" و"الشرير". فوفق هذا المنطق نتوصّل إلى أن تونس حرّرت المرأة، في حين غطّت الثورة الإيرانية "النصف الثاني من السماء" بسواد التشادور (اسم الحجاب الإيراني)؛ وعليه لا يمكن أن يكون الرئيس التونسي زين العابدين بن علي سيئاً، أما نظام الملالي فيُختَزل إلى الاضطهاد. لكن هل يمكن أن تصمد هذه المزاعم أمام التفحّص الجاد؟ قدّر تقرير لليونيسكو عام ٢٠٠٣ بعنوان "النوع وتعليم الجميع" معيار تحقق هدف التكافؤ بين الجنسين في التعليم الابتدائي والإعدادي بحلول

عام ٢٠٠٥. حققت بعض البلدان المسلمة هذا الهدف مسبقاً، كالأردن والكويت وكازاخستان وإندونيسيا. وبعضهم الآخر على وشك تحقيقه، كمصر وموريتانيا وعمان و... إيران. نجح نظام الملالي في إيران في إلحاق الفتيات بالمدارس بنسبة لم يتمكن نظام الشاه من بلوغها... وإذا كانت المغرب وتونس ستصلان إلى تحقيق التكافؤ في التعليم الابتدائي من هنا حتى عام ٢٠٠٥، فعلى الجزائر أن تنتظر حتى عام ٢٠١٥ - وفي هذا التاريخ لن تقترب أي من البلدان الثلاثة المذكورة من هذا الهدف في ما يتعلق بالتعليم الإعدادي. أما تركيا "العلمانية" فلا يمكنها أن تأمل بأي نوع من المساواة بين الشبان والشابات في أفق عام ٢٠١٥، أكان في التعليم الابتدائي أم الإعدادي... قصارى القول، توجد أمام أي فتاة فرصٌ لاستكمال الدراسة في المرحلة الإعدادية إذا كانت في إيران أكثر مما إذا كانت في تونس أو تركيا.

تعيش النساء عبر الكوكب أشكالاً مختلفة من الاضطهاد، بعضها علنيٌّ وبعضها الآخر مستتر. في العالم المسلم تتعدد أشكال التمييز؛ بعضها يستند إلى التراث وبعضها الآخر إلى الإسلام. وتشكّل كلها مصادر معاناة، وتجب محاربتها جملةً وتفصيلاً. داخل الفئة الأولى، تندرج جرائم الشرف والختان - وهما ممارستان نجدهما أيضاً في العديد من البلدان غير المسلمة. أما الفئة الثانية فتشمل حقلاً واسعاً، يمتد من الإبعاد عن الفضاء السياسي إلى التقييد داخل المنزل الأسري، ومن فرض ارتداء الحجاب إلى الرجم. في هذه المجالات، حيث يُستدعى الدين على الدوام، يبرهن المعتقد رغم ذلك على قدرة على التكيّف تُدهش أولئك الذين ينظرون إلى العقائد الدينية ككل لا يتغير، المؤمنين منهم أم غير المؤمنين.

هكذا، في بداية عام ١٩٥٢، وبينما كان الحكم الملكي يعيش أشهره الأخيرة، اهتزت مصر بمطالبات بعض المنظمات النسوية بحق الاقتراع. قدّم المفتي الأول لجامع الأزهر شرحاً فقهياً بالاستناد إلى النصوص القرآنية وبيّن أن هذا الأمر مستحيل: "لا أحد يستطيع القبول به ولا يستطيع الإسلام الموافقة عليه". إلا أن نشطاء الحركة النسوية لم يستسلموا واستدعوا أمثلة من سوريا وباكستان، كما أحالوا على فقهاء

عديدين في هذا المجال، وانتصرت قضيتهم بعد زمن قصير[1]. باستثناء بعض المَلَكيات – مثل المملكة العربية السعودية والكويت –، تقترع النساء اليوم في البلدان المسلمة قاطبةً، وحتى في هاتين الملكيتين فُتحت أبواب النقاش على مصراعيها (كي لا ننسى، منحت مقاطعة أبانزيل في سويسرا حق الاقتراع للنساء عام... ١٩٩١). مؤخراً، في يونيو عام ٢٠٠٤، نشر قادة إسلاميون في إندونيسيا، البلد الأكبر حجماً من حيث عدد السكان بين البلدان المسلمة، فتوى تحظر على النساء قيادة الدولة الإندونيسية. كان جلّ ما في الأمر أنهم أرادوا منع إعادة انتخاب ميغاواتي سوكارنو بوتري لرئاسة الجمهورية. وقد رفض رجال دين آخرون كثر هذه الفتوى.

رغم الانتصارات التي تحققها المرأة أحياناً، تبقى النساء أسيرات مقام متدنٍّ في العالم الإسلامي. هذا التقويم لا تتبنّاه الحركات النسوية في المنطقة فحسبُ، بل أيضاً عدد من المفكرين الإسلاميين. والمغربية أسماء المرابط، صاحبة كتاب مشهور عن النساء والإسلام، تعترف بذلك: "سببت حالة المرأة المسلمة أغلاطاً خطيرة وأضراراً هائلة في صورة الإسلام. ليست هذه الحقيقة سرّاً على أحد، بل على العكس تماماً، فهي أحد أكبر آلامنا، وجرح مفتوح في قلب مجتمع ملغوم بالكثير من المشكلات الأخرى. ثمة فجوة تتسع، منذ قرون عديدة، بين حقوق المرأة في الإسلام، وطبيعتها المطابقة تماماً لطبيعة الرجل، ودورها الرئيسي في المجتمع من جهة، وبين واقعها اليومي الحزين والمرير، حيث تُهان في حقوقها الأشد خصوصيةً دون أي حرج. أيُّ حيرة عندما نرى الواقع اليومي للنساء في أرض الإسلام! [...] ما الفائدة في سرد حقوق وميّزات المرأة في الإسلام عندما يكون السلوك اليومي لعدد كبير من المسلمين في تناقض فاضح مع النظرية؟" من المسؤول عن ذلك؟ هل هو الفقه الإسلامي "الذي تجاهل ظروف النساء. فقهٌ أُنجز على غفلة من المرأة، ومن دون طلب استشارتها، وفي غيابها، على يد علماء سنّوا القوانين انطلاقاً من تأويلاتهم الشخصية وفي سياقٍ ما عاد يعنينا. بقيت هذه القوانين متصلّبة على طول الزمان، مثلها في ذلك مثل عدد كبير من قوانين الأحوال الشخصية في البلدان المسلمة التي تعود إلى قرون مضت! يناقض

١ لمزيد من الاطّلاع على هذه المرحلة، انظر:
Cynthia Nelson, *Doria Shafik, Egyptian Feminist*, Université américaine du Caire, Le Caire, 1999, pp. 180-183.

هذا النوع من النهج رسالة القرآن كلياً، كما يناقض سنّة النبي التي تقول إنه يتحتّم على كل قانون إسلامي، كي يبقى مخلصاً للرسالة، أن يتكيف مع واقع الحياة"[1]. لكن ماذا كانت فحوى رسالة محمد بخصوص النساء؟

محمد والنساء

تُذكِّر جولييت مانس في كتابها الكلاسيكي **المرأة المحجّبة** بما كانت عليه حالة النساء في شبه الجزيرة العربية في القرن السابع: "كان تعدد الزوجات غير محدود وللرجل أن يفسخ الارتباط متى أراد ووفق مشيئته. وكان وأد الرضّع أمراً ذائعاً. اعترف الإسلام للمرأة بوضع قانونيٍّ في هذا المجتمع البدائي والقبلي والوثني حينها، مانحاً إياها حقوقاً وواجبات. فسمح لها بأن تحافظ على اسم عائلتها بعد الزواج الذي يتطلّب موافقتها بالضرورة. [...] والقدرة التي كانت للرجل في البدء بالطلاق الفوري أصبحت محدودة. [...] وتمكّنت المرأة من أن ترث أو تتملّك بحرية، من دون أن تكون مرغمةً على المرور عبر وصيّها أو زوجها. كما تمكّنت من ممارسة المهن وحصلت على حق اللجوء إلى العدالة من دون ضرورة الحصول على موافقة زوجها في هذا الخصوص. واقتصر تعدد الزوجات نظرياً على أربع نساء"[2].

كان يُمارس الوأد على الرضّع من الإناث خصوصاً، وهو أمر استنكره القرآن بوضوح. جاء في سورة النحل (الآية ٥٨): ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالأُنثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ﴾. وفي الآية ٥٩ من السورة ذاتها: ﴿يَتَوَارَى مِنَ الْقَوْمِ مِن سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَى هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلاَ سَاء مَا يَحْكُمُونَ﴾.

تروي نادية ياسين، وهي من الوجوه البارزة في الحركة الإسلامية المغربية "العدل والإحسان"، قصة قدوم امرأتين إلى محمد في المدينة، نسيبة وأسماء بنت عمر: "هاتان أقسمتا اليمين، لتؤكدا بذلك على قاعدة أساسية في الإسلام، ولتعطيا مثالاً عنها، وهي قاعدة المواطنة التامة والكاملة للمرأة. لطالما اعترف نبي الإسلام بالمرأة

1 Asma Lamrabet, *Musulmane, tout simplement*, Tawhid, Lyon, 2002, pp. 26–27.

2 Juliette Minces, *La Femme voilée*, Calmann-Lévy, Paris, 1990, pp. 20-21.

كشريكٍ مساوٍ في هذا المجتمع الناشئ"[1]. حتى إن بعضهن شاركن في القتال في معركة بدر (وكانت لهن حصتهن من الغنيمة) وكذلك في معركة أحد.

لعبت النساء دوراً مهماً في حياة النبي وخلال فترة نبوته: خديجة، زوجته الأولى، تاجرة نشطة عمل في خدمتها، كانت أيضاً أول من اعتنق الإسلام؛ وسُميّة بنت الخياط التي كانت أول شهيدة في الإسلام؛ وعائشة "أم المؤمنين"، زوجة محمد المفضّلة، كان أصحاب الرسول يأتون إليها ليطلبوا مشورتها في مسائل فقهية، فكانت تصدر الفتاوى وتروي الأحاديث (روت ١٢١٠ حديثاً). روت النساء ما يقارب ٢٠ في المئة من مجمل الأحاديث.

إلا أن مكانة النساء في مجتمع المسلمين الأول أثارت السجال والمعارضات. فمن جهة، عبّرت النساء عن امتعاضهن لإقصائهن، وهذه أم سلمة، زوجة الرسول، طرحت عليه السؤال التالي: "ما لنا لا نُذكَرُ في القرآن كما يُذكَرُ الرجال؟"[2] فنزلت الآية التالية التي تتوجّه مباشرةً إلى الجنسين لتؤكّد على تساويهما: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ (سورة الأحزاب، الآية ٣٥) وبشكل رمزي جداً يُعزى سبب فقدان الجنّة الأصلية في القرآن إلى آدم وحواء بالدرجة نفسها.

إن المكاسب التي تحقّقت على صعيد وضع المرأة ولّدت لدى الرجال مقاومةً شديدة، اشتدت مع الهزيمة العسكرية في أُحد في مواجهة أهل مكة (السنة الثالثة للهجرة، عام ٦٣٥). هوجمت سلطة النبي بشدة، وقامت حملة من الوشايات ضده، أصبحت نساؤه هدفاً للمضايقات في الشارع، واتُّهمت عائشة المفضّلة لديه بالزنا. كما استمع محمد إلى نصيحة واحد من أقرب أصحابه إليه، عمر – الذي سيصبح خليفةً في المستقبل ويُعدُّ أحد أشد المعادين لحقوق النساء؛ نزلت حينئذ الآية المتعلقة بالحجاب (انظر أدناه). بالنسبة إلى السوسيولوجية فاطمة المرنيسي، لا يتعلق الأمر

1 Yassine, *op. cit.*, p. 313.

2 Fatema Mernissi, *Le Harem Politique. Le Prophète et les femmes*, Complexe, Bruxelles, 1992 (1ère éd. 1986), p. 149.

بقطعة جديدة من القماش، بل بطريقة جديدة في ارتدائها. وتختصر هذه المعضلة قائلةً: إن إعطاء النساء الحق في الإرث والغنيمة "كان يعني أيضاً زيادة خطيرة في التضحيات التي يقدّمها المؤمن لله". كان الخيار صعباً وعبقرية محمد "كانت في طرحه [طرح سؤال مكانة النساء في المجتمع] ودفع المسلمين إلى التفكير فيه"[1].

ينبغي تقدير حجم النقاشات الدائرة اليوم حول دور الإسلام انطلاقاً من هذا التراث وعبر الرجوع إلى النصوص بلا شك؛ لكن أيضاً عبر إدراك التطور الملموس للحياة اليومية للنساء. سنقتصر في هذا السياق على ثلاثة أمثلة سجالية جداً: الحجاب، والرجم، والنساء المعنّفات.

الحجاب مرة أخرى...

هل ارتداء الحجاب فرض على المرأة المسلمة؟ ليس من شأن غير المسلم أن يبتّ في ما هو "صحيح" و"خاطئ" في الإسلام - الأمر يضاهي في عبثيته أن تطلب من غير الكاثوليكي أن يحسم أمر عقيدة العذرية أو عقيدة العصمة الأسقفية. ومع ذلك، من الممكن اختصار الحجج التي يوردها المسلمون وتحديد النصوص التي تقوم عليها. لم ترد كلمة "حجاب" إلا سبع مرات فقط في القرآن الذي يتألف من ١١٤ سورة.

في سورة الأحزاب، الآية ٥٣ (في السنة الخامسة للهجرة، عام ٦٢٧): ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللهِ...﴾ والآية ٥٩: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾.

وفرض الحشمة يُلزم الرجال والنساء معاً. جاء في سورة النور، الآية ٣٠: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾، والآية ٣١: ﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ

1 *Ibid.*, p. 175.

إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾.

في تفسيره للقرآن، الذي ذكرناه سابقاً في أكثر من موضع، يلاحظ سي حمزة بوبكور، الإمام السابق لمسجد باريس، أنه يمكن للوجه واليدين أن يبقيا مكشوفين، والطبيب هو الوحيد الذي يمكنه شرعاً فحص المرأة في حدود مقتضيات مهنته. فضلاً عن أن "الإسلام يوصي على وجه الخصوص برؤية المرأة من قِبل الرجل الذي يودّ الاقتران بها"[1].

لنقم بقفزة زمنية إلى الأمام ونرسُ في العصر الحالي. انطلاقاً من هذه النصوص القرآنية ومن أحاديث نبوية، كما انطلاقاً من بنية عقيدة تشكّلت خلال قرون، حدّد العلماء المسلمون موقفاً وافقت عليه الأكثرية، ولخّصه محمد طنطاوي شيخ الأزهر الذي يُعدّ واحداً من أعلى السلطات السنّية، في رسالة إلى نيكولا ساركوزي في نهاية تشرين الثاني/ نوفمبر عام ٢٠٠٣، كما يلي: "الحجاب في الإسلام فريضة إلهية على المرأة المسلمة"؛ لكنه نبّه أيضاً بخصوص القانون المتعلق بحظر الرموز الدينية في المدارس أنّ على المسلمات الامتثال لتشريع البلدان غير المسلمة التي يعيشن فيها.

من قرأ الفصل الثاني من كتابنا هذا لن يندهش من السجال الذي صاحب رأي الأكثرية الذي عبّر عنه الشيخ طنطاوي. إذ إن النصوص وحدها لا تكفي، بل ينبغي تأويلها أيضاً. المفكّر جمال البنّا، أخو مؤسس جماعة الإخوان المسلمين لكنه ناقد كبير لهذه المنظمة، أكّد قائلاً: "الحجاب ليس فريضة. لا القرآن ولا الحديث يفرض على المرأة ارتداء الحجاب. إن الحجاب المذكور في سورة الأحزاب يعني "ستاراً" أو "باباً"، في حين أن الحجاب المذكور عموماً في سورة النور يطلب من النساء أن يغطّين صدورهن". ويعتقد أن هذه التوصيات تندرج في باب الآداب وليس الفرائض الدينية. ومع ذلك فهو لا يؤيّد قرار جاك شيراك بالتصويت على قانون حول الرموز الدينية:

1 *Le Coran*, traduit et commenté par le cheikh Si Hamza Boubakeur, *op. cit.*

"فقرار المرأة في ارتداء الحجاب أو التنورة القصيرة يعود إلى الحرية الشخصية"[1]. أحمد كابيل، وهو وجه شيعي إيراني بارز، نشر حديثاً فتوى تؤكّد أنّ على النساء تغطية أجسادهن حتماً، لكنها حددت أنّ الأمر في ما يخصّ الوجه والرقبة "موصى به" فحسب.

من يسير في شوارع القاهرة أو دمشق أو جاكرتا يلحظ بقوة ازدياد عدد النساء المحجّبات مقارنةً بالفترة ما بين ١٩٥٠ و١٩٧٠، على الرغم من أن أيّاً من النصوص المقدسة أو التفسيرات لم يتغيّر، وأنّ الحجاب لم يُفرض بتاتاً، إلاّ في العربية السعودية وإيران. ومن جهة أخرى، قام عدد من المسلمات باستنكار هذه الفريضة، بما في ذلك بعض ممن يرتدين الحجاب. أسماء المرابط تدينه من دون تحفّظ: "تُرغَم بعض الشابات والنساء على ارتداء الحجاب قسراً أو خوفاً أو طاعةً عمياء لمحيطٍ قليل التسامح، لا بل متطرف. من البديهي أن أفعالاً كهذه لا يمكن القبول بها، وهي نتاج جهل كلي. فهي تعارض التعليمات الدينية التي توصي أن يتمّ كل فعل يقوم به المؤمن أو المؤمنة من دون إرغام. يجب أن يصدر الفعل عن الإيمان، وعن العقيدة وحرية الاختيار"[2].

من الرجم إلى النساء المعنَّفات

خلافاً للإنجيل، ليس في القرآن أي ذكر للرجم، رغم أنه يدين الزنا. وحدها الأحاديث هي التي تتحدث عن هذه الممارسة، وذلك في حالتين، إحداهما تتعلق بامرأة والثانية برجل، ونُفِّذت العقوبة خلال نبوَّة محمد. لكن لم تطبَّق هذه العقوبة إلا بعد أن اتّهم المذنبان بعضهما بعضاً، وألحّا في ذلك غير مرة، وطالبا بأن يُنزل العقاب بهم. وتروي القصة أن محمداً أشاح بوجهه عنهما، الأمر الذي دلّل لبعضهم على عدم موافقته[3]. وأصبح الرجم طيّ النسيان في معظم البلدان المسلمة، باستثناء لافت للمملكة العربية

1 AFP, 23 décembre 2003.

2 Lamrabet, *op. cit.*, pp. 165–166.

3 "Adultère et lapidation: ce que disent les textes de l'islam", entretien avec Mahmoud Azab, 12 janvier 2004, www.lemague.net.

السعودية ولإيران. ورغم أنه قلّما يتم اللجوء إليه، فإن السلطات الدينية الرسمية لم تنكره. لكان من المثير طبعاً لو أن نيكولا ساركوزي سأل شيخ الأزهر عن هذا الموضوع خلال زيارته له في تشرين الثاني/ نوفمبر من عام ٢٠٠٣. لكنه آثر أن يُلقي اللوم في ذلك، خلال برنامج تلفزيوني، على طارق رمضان عندما استخدم هذا الأخير مصطلح "تعليق"[1] هذه الممارسة. بيد أن محاكمة هذا المفكّر الإسلامي واضحة تماماً: فهو ضد الرجم، ويلاحظ أن أغلبية القادة الدينين لا يتجرؤون على إلغائه، ويقترح "تعليقاً" لهذه الممارسة للنقاش حولها. هل كنّا لندين مفكراً أميركياً لاحظ تأييد الرأي العام لحكم الإعدام في الولايات المتحدة الأميركية، فاقترح كحلّ وسط "تعليقاً" له؟ وهل سندهش في حال علمنا أن شيوخاً سعوديين أدانوا أقوال طارق رمضان بُعيد المناظرة التي جمعته وساركوزي؟

﴿وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا﴾ (سورة النساء، الآية ٣٤). تُرجمت كلمة "اضْرِبُوهُنَّ" بـ"عاقبوهن بقسوة" (sévissez contre elles)، ونجدها في ترجمات فرنسية أخرى (battez–les). في شرح طويل لهذه الآية، بدا بعض الامتعاض واضحاً على سي حمزة بوبكور، فذكر أنه في الأديان الأخرى أيضاً يجب على النساء إطاعة أزواجهن. واستشهد بالرسالة الأولى للقديس بولس إلى تيموثاوس: "وَلكِنْ لَسْتُ آذَنُ لِلْمَرْأَةِ أَنْ تُعَلِّمَ وَلاَ تَتَسَلَّطَ عَلَى الرَّجُلِ، بَلْ تَكُونُ فِي سُكُوتٍ، لأَنَّ آدَمَ جُبِلَ أَوَّلاً ثُمَّ حَوَّاءُ، وَآدَمُ لَمْ يُغْوَ، لكِنَّ الْمَرْأَةَ أُغْوِيَتْ فَحَصَلَتْ فِي التَّعَدِّي". كما يروي بكور قولاً يهودياً مأثوراً يقول: "على كل فرد ذكر أن يتلو ثلاث تبريكات في اليوم ليحمد الله أن جعل منه إسرائيلياً، ولم يجعله يولد امرأةً أو فظّاً".

وعن العقاب القاسي، يُضيف أنه "على الرغم من كونه غير ممنوع، إلا أنه مكروه في التراث"[2]. إلا أن هذا التأويل مطعون في صحته، وبعض المفسرين ترجموا الفعل "اضربوهن" في الآية المذكورة بـ"فارقوهن" (séparez–les)، وليس "عاقبوهن"

1 *Cent minutes pour convaincre*, France 2, 20 novembre 2003.

2 *Le Coran*, traduit et commenté par le cheikh Si Hamza Boubakeur, *op. cit*.

(Sévissez contre elles) أو "اضربوهن"[1] جسدياً (battez-les)، رافضين بذلك أي إكراه ضد النساء، ولو كان رمزياً.

لا يمكننا أن ننكر مسؤولية الأديان التوحيدية في تحديد إطار أيديولوجي ساهم في تبرير إخضاع المرأة. لكن لا ينبغي أن تحجب هذه الحقيقة أن النساء يستطعن في بعض الأحيان، وباسم دينهن، أن يأتين بمشروع تحرري. فالنصوص المرجعية تحتوي فعلياً على عناصر تعلّمت النساء في أماكن وعصور مختلفة أن تُطوِّعها في خدمة نضالها. رأينا أعلاه بعض الأمثلة على ذلك، وسنرى لاحقاً أمثلة أخرى. من المهم جداً أن نتذكر هذه "الفروقات" عندما نحاول فهم آلية تحرر المرأة في البلدان المسلمة.

"شجرة الحياة خضراء"

"النظرية رمادية اللون، لكن شجرة الحياة خضراء"، هكذا أعلن مفيستوفيليس في فاوست ليوهان فولفغانغ فون غوته. من الضروري، بدلاً من أن نحلّل فقهيّاً ما تعنيه على أرض الواقع سورة معيّنة من القرآن، أن نقيس مدى التغير الذي طرأ على حياة النساء المسلمات بعيداً من العقيدة الدينية. من الواضح أنهنّ يتحررن ويحصلن كل يوم على حقوق جديدة، رغم المقاومات القوية وارتفاع عدد حالات ارتداء الحجاب: كالخطوات الهائلة التي أُنجزت على صعيد التعليم، وانتشار إمكان عمل المرأة خارج المنزل، وكذلك في مسألة تحديد النسل أيضاً.

مع تأخر واضح، شهد العالم العربي وإيران ثورة ديموغرافية، وانخفاضاً قوياً في مستوى الخصوبة خصوصاً. ففي عام ٢٠٠٠ كان متوسط عدد الأطفال في الأسر بين ثلاثة إلى أربعة أطفال، في حين أن معيار إنجاب الأسرة في الجيل السابق كان من ٨ إلى ١٠ أطفال. حدث الانخفاض الأشدّ إبان التسعينيات في إيران والجزائر بالتزامن مع حركة نشطة للتيارات الإسلاموية في هذه البلدان! في كل أرجاء العالم يُعدّ انخفاض مستوى الخصوبة تعبيراً عن تحرّر المرأة، الأمر الذي تؤكّده مشاركتهن الكبيرة في

١ انظر على سبيل المثال:
Mohammed Abdul Malek, "Does the Quran sanction the beating of women?", et Dr Jamal Badawi, "Wife beating?", sur le site www.islam21.net.

التعليم والنشاط الاقتصادي (في الأرقام الرسمية، ٣٣ في المئة من النساء في العالم العربي من أعمار فوق ١٥ عاماً نشطات اقتصادياً).

يشرح الديموغرافي فيليب فارغ: "يُعرقل التغير الديموغرافي النظام الأبوي الذي كان يُدير النظام العائلي منذ أزمنةٍ سحيقة. قام هذا النظام على ركيزتين: إخضاع الإخوة للابن البكر، وإخضاع الفتيات والنساء للرجال داخل الأسرة أو بين الزوجين. يزعزع انخفاض الخصوبة أسس الركيزة الأولى. فواقع أن العائلة العصرية تميل إلى إنجاب طفلين فقط، وفي أغلب الأحيان صبي وبنت، يُضعف بكل بساطة إمكان وجود تراتبية بين الأخوة. أما الركيزة الثانية فما زال بمقدورها أن تستند إلى القانون الذي يستمد فحواه في ما يخصّ الأحوال الشخصية من الشريعة. إلا أن المسافة بين القانون والممارسات الواقعية تزداد اتّساعاً. لم يقتصر دور انتشار التعليم على خلخلة التراتبية بين الجنسين فحسب، بل بين الأجيال أيضاً. هذا ويُسجَّل اتّساع متزايد في الفارق بين المستوى المدرسي للأطفال ومستوى آبائهم، ويُقاس المستوى المدرسي هنا بمتوسط عدد السنوات التي يقضيها الفرد في مؤسسة تعليمية"[1].

ضمن هذه الشروط، عرفت السلطات الدينية كيف تتكيّف مع الوقائع الجديدة. فعند وصوله إلى السلطة، عام ١٩٧٩، ألغى آية الله الخميني تنظيم الأسرة، وأيّده في ذلك قسم من اليسار الايراني العالمثالثي الذي يرى في تحديد النسل محاولةً من الغرب للحفاظ على نفوذه في الدول النامية. بعد عشر سنوات، ومع بضعة ملايين من الأفواه الإضافية الجائعة، تحدث آية الله في "وثيقة الأخوة" (في تشرين الثاني/ نوفمبر عام ١٩٨٨)، عن ضرورة إجراء نقاشات حول "الموقف الذي ينبغي اتّخاذه من تنظيم الأسرة: هل يجب تشجيع تحديد الولادات، أم تسهيل المباعدة بين الحمول؟"[2]. هكذا، انعطفت البلاد ١٨٠ درجة. وفي كلتا الحالتين كانت القرارات تُؤسَّس على حجج دينية.

إن المكانة المتزايدة الوضوح التي تحتلها المرأة في المشهد العام في بلدان عربية

1 "La femme dans les pays arabes: vers une remise en cause de l'ordre patriarcal", *Population & Sociétés*, février 2003.

2 Cité par Marie Ladier-Fouladi, *Population et politique en Iran*, INED, Paris, 2003, p. 249. Lire pp. 240-253 pour les débats sur la politique démographique en Iran.

ومسلمة عديدة أثارت ومازالت تُثير ردود أفعال متباينة لدى الإسلامويين. علي بلحاج، أحد أبرز قادة الجبهة الإسلامية للإنقاذ الجزائرية، صرّح أن "المرأة غادرت منزلها وتركت تعليم أطفالها، زاحمت الرجل في العمل وفي المجالات كافة، رفضت العيش من ماله وتخلت عن خصائصها الأنثوية كلها. باتت البيوت أشبه بصحارى أو بأطلال قديمة، وأصبح الأطفال أشبه باليتامى، واختفى الاحتشام والعفّة. تداعى المجتمع وتفكك كل شيء". ورأينا كيف تظاهرت جبهة الإنقاذ عام ١٩٩١ من أجل الإبقاء على قانون الأحوال الشخصية الرجعي جداً والذي صوّتت عليه "السلطة العلمانية" الجزائرية عام ١٩٨٤. بالمقابل، تساءل راشد الغنّوشي، قائد حزب النهضة التونسي الإسلاموي: "كيف تريدون للمجتمع أن يتقدم وينهض ويواجه أعداءه إذا كان دور نصفه – النساء – محصوراً تقريباً في شؤون اللباس والأثاث والطعام والأطفال؟"[1] إننا لا نشهد "عودةً" إلى القرن السابع، فحتى الأيديولوجيون الأكثر جنوناً لا يمكنهم السير عكس التيار الذي يرسمه التاريخ – نظام حكم طالبان كان استثناءً مؤقتاً ودامياً أنتجته الحرب الأهلية الأفغانية الطويلة. لا يمكن أكثر المنظمات الإسلاموية قوةً أن تتجاهل العالم الواقعي والدور المتنامي الذي تقوم به النساء في هذا العالم.

تستثير التغيرات الجذرية في وضع النساء ردود أفعال حامية في الأوساط المحافظة التي تحاول بذلك الإبقاء على السلطة الأبوية. من جهة أخرى، جرائم الشرف والختان والزيجات القسرية، حتى وإن لم تكن خاصة بالمجتمعات المسلمة، فإنها تستمر و"تُبرَّر" باسم الإسلام. نجد أحياناً أن المواقف المحافظة تتبدّى بعنف أشدّ في البلدان التي حققت تحسّناً في وضع المرأة.

تُظهِر دراسة أشرف عليها الجامعي غياث حسان تقوم على مقارنة وضع المرأة في كل من مصر وإندونيسيا والباكستان أنه، في البلدين الأولين، حيث اكتسبت النساء درجة معينة من الاستقلالية، يدافع الرجال عن مواقف أشد "بطريركية"، ويرتؤون بنسبة كبيرة جداً ارتداء الحجاب ويوافقون على هذا النموذج من التصريحات: "لو لم يكن الرجال مسؤولين عن النساء، لغابت عن النساء القيم الإنسانية ولتفتّتت العائلة". في المقابل، في الباكستان، وحيث وضع المرأة أدنى من البلدين السابقين، نسبة

1 Cité par Olfa Lamloum, dans "Les femmes dans le discours islamiste", *Confluences-Méditerranées*, L'Harmattan, n° 27, automne 1978.

الأشخاص الذين يتّخذون مواقف أقلّ محافظةً. يشرح غياث حسان هذه المفارقة الشكلية بالقول: "في المجتمعات المسلمة حيث عاش الرجل تجربة فقدان مركزه المتقدم على المرأة، نجده يعوّض عن هذه الخسارة بموقف أكثر محافظةً"[1]. تُسهم فترات الاضطراب في حالة التقهقر الديني: في القرن السادس عشر، تزامن أوج عصر النهضة في أوروبا مع الحروب الدينية والنشاط المتزايد لمحاكم التفتيش. كيف السبيل، في ظل هذه الظروف، إلى التقدم نحو مزيد من الحرية والمساواة من أجل النساء في العالم الإسلامي؟

في المغرب وتحت راية القرآن

تُعدّ المغرب مثالاً يسمح لنا بتبيّن أدوات أي إصلاح محتمل. في ١٢ آذار/ مارس عام ٢٠٠٠ انعقد مجلسان متتاليان: الأول في الرباط لإجراء إصلاح في قانون الأحوال الشخصية (المدونة) كانت قد طالبت به منذ وقت طويل الحركات التقدمية والنسوية واقترحته حكومة عبد الرحمن يوسفي (الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية)؛ والثاني في الدار البيضاء، أضخم من الأول بضعفين إلى ثلاثة أضعاف، انعقد ضد نصّ القانون ذاته بدعوة من التشكيلات الإسلاموية. النتيجة: تمّ سحب المشروع وبقيت المدوّنة على حالها. بعد أقل من أربعة أعوام، في ١٠ تشرين الأول/ أكتوبر عام ٢٠٠٣، وبعد مشاورات مكثّفة، ومع نضال النساء أنفسهن، أعلن الملك محمد السادس في افتتاح السنة التشريعية الثانية عن إصلاح جوهريٍّ: أصبحت رعاية الأسرة مسؤوليةً مشتركةً للزوجين معاً، ورُفع عمر الزواج إلى ١٨ عاماً، وصار يمكن لكلا الزوجين طلب الطلاق، كما جعل مشروع المدونة الجديد الولاية في الزواج حقاً للمرأة تمارسه حسب اختياراتها ومصلحتها، وبذلك تمّ استبعاد مفهوم الوصاية في الزواج – الذي كان يَفرض على المرأة موافقة وليٍّ ذكر لإتمام زواجها، حتى وإن كانت قد بلغت سن الرشد. وجعل المرأة والرجل متساويين في حق الوصاية على الأطفال تبعاً لقرار القاضي. تستحق حجة الملك في ما يتعلق بتعدد الزوجات التوقف عندها:

1 Rias Hassan, Faithlines. *Muslim Conceptions of Islam and Society*, Oxford University Press, Oxford, 2002, chapitre 7.

هنا بداية نص خطاب المللك في ما يخصّ التعدد، فقد راعينا في شأنه التزام مقاصد الإسلام السمحة في الحرص على العدل، الذي جعل الحق سبحانه يقيد إمكان التعدد بتوفيره، في قوله تعالى ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾. وحيث إنه تعالى نفى هذا العدل بقوله عز وجل ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾. كما تشبعنا؟ بحكمة الإسلام المتميزة بالترخيص بزواج الرجل بامرأة ثانية، بصفة شرعية لضرورات قاهرة وضوابط صارمة، وبإذن من القاضي، بدل اللجوء للتعدد الفعلي غير الشرعي، في حالة منع التعدد بصفة قطعية.

ومن هذا المنطلق فإن التعدد لا يجوز إلا وفق الحالات والشروط الشرعية التالية:

– لا يأذن القاضي بالتعدد إلا إذا تأكد من إمكانية الزوج في توفير العدل على قدم المساواة مع الزوجة الأولى وأبنائها في جميع جوانب الحياة، وإذا ثبت لديه المبرر الموضوعي الاستثنائي للتعدد.

– للمرأة أن تشترط في العقد على زوجها عدم التزوّج عليها باعتبار ذلك حقاً لها. [...] إذا لم يكن هنالك شرط، وجب استدعاء المرأة الأولى لأخذ موافقتها، وإخبار ورضى الزوجة الثانية بأن الزوج متزوج غيرها. وهذا مع إعطاء الحق للمرأة المتزوَّج عليها في طلب التطليق للضرر. وهنا النهاية

من الواضح أن تعدد الزوجات لم يُلغَ وإنما أصبح غير قابل للتطبيق (لا يوجد في المغرب فعلياً إلا واحد في المئة من الأسر تعددية). وقد اعترف الملك في خطابه قائلاً: "لا يمكنني بصفتي أميراً للمؤمنين أن أُحلَ ما حرَم الله وأُحرِّم ما أحلّه". لكنه أكّد على ضرورة تطبيق الاجتهاد "الذي يجعل من الإسلام ديناً متلائماً مع الأماكن والعصور كافة".

بالتالي، بتموضعه "داخل" الإسلام، تمكّن الملك من إعلان هذا الإصلاح وجذَب إليه الغالبية العظمى من الشعب ومجمل القوى السياسية والاجتماعية، بما في ذلك حزب العدالة والتنمية وحركة العدل والإحسان اللذان كانا قد اعترضا على مشروع

عام ٢٠٠٠. "يستند خطاب الملك إلى تأويلٍ ذكيٍّ للنصوص المقدسة. إننا أمام عودة إلى مصادر الإسلام"[١]، قالت نادية ياسين القائدة في حركة العدالة والإحسان. لم ينته الأمر بعد، فما زالت هنالك بعض الممارسات التي تقوم على اللامساواة – تتعلق بالإرث مثلاً – وبعض الإصلاحات تتطلب وقتاً إضافياً – وتتطلب معارك – لكي تدخل حيّز التنفيذ، لكن حقوق النساء أحرزت تقدماً وتطالب الجزائريات اليوم بالحقوق نفسها التي حصلت عليها أخواتهن المغربيات.

إيران الشادور

لا شك في أن الثورة الإيرانية كانت إحدى الحوادث الرئيسية في الربع الأخير من القرن العشرين. وستستمر في إثارة نقاشات حامية الوطيس وسجالاً شرساً. تركّز السجال في أوروبا على القمع الجماعي للمعارضين وانتهاكات حقوق الإنسان، ووضع النساء على نحوٍ خاص. ولم نرَ في هذه الثورة إلا فرض ارتداء الحجاب على النساء. لكن هل ترافق هذا القسر الذي يرفضه اليوم قسم كبير من المجتمع مع "موت" اجتماعي وسياسي للنساء؟ لا شيء يُوحي بذلك[٢]. لعبت النساء دوراً مهماً في ثورة عام ١٩٧٩، ولم يبدين صبيحة سقوط الشاه أي علامات على أنهن سيتخلّين عن عدد معين من المطالب. فالتعليم الذي كان في أولوية اهتماماتهن أصبح عمومياً. وللمفارقة، ساعد "النظام المدرسي في كنف الجمهورية الإسلامية على إزاحة تحفّظات الأهالي إزاء إرسال بناتهم إلى المدارس، خاصةً في الأرياف"[٣]. فارتفع معدّل التحاق الفتيات بالتعليم في الفئة العمرية ٦ إلى ١٤ عاماً من ٥٤ في المئة عام ١٩٧٦ إلى ٨٩ في المئة عام ١٩٩٦؛ وأصبح نصف عدد الطلبة الجامعيين من الإناث، كما ارتفعت مشاركة المرأة في الحياة العملية بعد تسجيلها انخفاضاً في بادئ الأمر. وأخيراً، تقوم النساء بدور مهم في النقاشات الفكرية والسياسية الدائرة، وشكّلن إلى جانب الفئات الشابة إحدى أهم القوى الأساسية في انتخاب

1 *Le Monde*, 12-13 octobre 2003.

2 Lire, par exemple, Fariba Adelkhah, *La Révolution sous le voile*, Karthala, Paris, 1991.

3 Ladier-Fouladi, *op. cit.*, p. 154.

محمد خاتمي لرئاسة الجمهورية في الفترة بين ١٩٩٧ و٢٠٠١.

طرأت تحولات أخرى على المجتمع إثر الحرب الطويلة ضد العراق (١٩٨٠–١٩٨٨). شهلا لاهيجي، الناشطة في مجال حقوق الإنسان ورئيسة دار النشر Roshangran منذ عشرين عاماً، والتي أدينت لذلك غير مرة، أشارت إلى أنه إثر هذه الحرب "أصبحت نساءٌ أربابَ أسر، الأمر الذي عزّز ثقتهن بأنفسهن. يقوم الجيل الجديد بأشياء مدهشة. انظروا إلى السينما! لا توجد أدوار نسائية كثيرة، ولا يمكن أن نشاهد اتّصالاً بين الجنسين، إلا أن عدداً من المخرجين من الطراز الأول هم من النساء! وانظروا إلى كل أولئك الحاصلات على شهادات جامعية! مع كل هذه الحدود المفروضة، إنه لسحر!"[1]

في أثناء نضالهن من أجل مراجعة المواد الجائرة في حقهن، تلاقت النساء الإسلاميات والعلمانيات جنباً إلى جنب للمرة الأولى. طالبت شهلا شيركات، رئيسة تحرير المجلة النسائية *Zenan* (النساء) التي أُسست عام ١٩٩٢، بإصلاح للفكر الديني عبر قراءة نسوية للنصوص الدينية منذ أواسط التسعينيات. "أمام المشكلات التي تواجهها النساء، لا بدّ من تغيير جذري للقوانين. وطالما أن العديد من فقرات قانون الأحوال الشخصية قد أُسِّست على الشريعة، فإن إعادة تأويل هذه الأخيرة يبدو ملحّاً، وعلى النساء المشاركة في هذا الجهد. [...] عمل بعض المفكرين الدينيين كثيراً على هذا الموضوع، وفتحوا الطريق أمام تطوير الفكر الديني. سيكون لنجاحهم بلا شك نتائج على الوضع الأنثوي. نعتقد أن فهمنا للدين يختلف باختلاف المرحلة التاريخية، ويجب أن تأخذ التأويلات الدينية هذا الأمر بالحسبان"[2].

في تلك الفترة، الصحفية ناهد موسوي، والمحامية ميهرانكيز كار، والقاضية شيرين عبادي (التي ستنال جائزة نوبل للسلام بعد بضع سنوات)، والسوسيولوجية زهاليه شاديطالاب، لاحظن بالإجماع، مع عدد من المثقفات العلمانيات، ما يلي: تحسّن وضع نساء الأرياف والبورجوازية الصغيرة خلال الثورة الإسلامية. كتبت ناهد

1 Wendy Kristianasen, "Débats entre femmes en terres d'islam", *Le Monde diplomatique*, avril 2004.

2 Lire Azadeh Kian, "Des femmes iraniennes contre le clergé", *Le Monde diplomatique*, novembre 1996.

موسوي: "الكثير من النساء المتحدّرات من عائلات تقليدية باشرن دراسات عليا وشاركن في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. كن يسعين للارتقاء بوضعهن. غير أنه في حال اقتصرنا على قراءة جامدة للإسلام، فليس من حق النساء مغادرة منازلهن من دون إذن أزواجهن أو آبائهن. وإذا ما تحدثن إلى رجال غرباء، يجب عليهن وضع حصوة تحت اللسان لكي لا تُسمع أصواتهن. إن وجود عشر منتخبات إسلامويات في البرلمان يتحدثن إلى الرجال من دون حصوة يبرهن أن هاته النساء قد قمن بخطوات تقدمية هائلة منذ الثورة، وذلك رغم أشكال العودة إلى الوراء".
"نعلم أن العلمانيات لا يشاركننا قناعاتنا – تقول الصحفية محبوبة أمي مغاليةً –، ليس في الأمر مشكلة على الإطلاق، لأننا نسعى جميعاً للارتقاء بوضع المرأة. نحن الإسلامويات تخلينا عن الفكرة القائلة بأننا الوريثات الوحيدات للثورة... إننا نعي أن تحزّبنا في السنوات الأولى أفضى إلى انعزال العديد من النساء الكفوءات، الأمر الذي شكّل خسارةً للنساء كلهن"[1].

بعد نيلها جائزة نوبل للسلام لخّصت شيرين عبادي مطالبها كالتالي: "ناضلتُ لأعوام من أجل إظهار أن الإسلام ليس مع التمييز، وأنه ليس مع اللاعدالة الاجتماعية ولا مع استغلال الطبقات الأكثر حرماناً. ليس الإسلام هو المسؤول عن ذلك كله، وإنما هي الأنظمة الفاسدة في البلدان المسلمة كلها التي تتذرّع بذلك للأسف كي تبرّر حكمها اللاشرعي"[2]. وعرضت بعدها أهدافها قائلةً: "يجب استبدال العقوبات الحديثة بالعقوبات الإسلامية، كما في الدول الديمقراطية. كما يجب إلغاء الرجم وبتر الأعضاء". وأشادت بالتعديل الحديث على قانون رعاية الأطفال في إيران: "يعود القانون القديم إلى أكثر من ستين عاماً، وكان يمنح حق الوصاية للأب، ما عدا بالنسبة إلى الصبية تحت سن السنتين وإلى البنات تحت سنّ السبع سنوات. أما اليوم، فالقانون يُعطي الأم حق الرعاية حتى السبع سنوات، وتقرر المحكمة في هذا الشأن بعد ذلك. إنه نصر كبير بالنسبة إلى النساء والأطفال"[3]. ومنذ عام ٢٠٠٠ أصبح بمقدور كل امرأة تجاوز عمرها ثمانية عشر عاماً السفر إلى الخارج من دون إذن، ما عدا المتزوجات.

1 *Ibid.*

2 *Le Monde*, 12-13 octobre 2003.

3 AFP, 12 décembre 2003.

وفي تموز/ يوليو عام ٢٠٠٢ رفع القانون الحد الأدنى لسنّ الزواج إلى ١٣ عاماً للفتيات و١٥ عاماً للفتيان.

التهرّب من التاريخ

إذاً، الثورة تحت الحجاب؟ تتعرّج دروب الحرية أحياناً بمقدار تعقّد تدابير الله، وتاريخ فرنسا شاهدٌ على ذلك. شهدت فرنسا في نهاية مملكة نابليون انطلاق جماعات دينية محلية نسائية، وصل عدد أعضائها عام ١٨٥٠ إلى ٧٠٠٠٠ عضو، وقمن خلال العقد بين ١٨٥٠ و١٨٦٠ "بقفزة هائلة نحو الأمام" مهّد لها قانون "فالو" عام ١٨٥٠ الذي أحيى التعليم الابتدائي "واستدعى طلباً قوياً على المعلّمات، خاصةً بالنسبة إلى الفتيات". وقد وصلت أعدادهن إلى ٩٠٠٠٠ عام ١٨٦١. وفي عام ١٨٨٠ أُحصي في فرنسا سبع راهبات لكل ١٠٠٠ نسمة، أي ما يقارب واحد في المئة من السكان[1]. هل يمكننا أن نتخيّل حالة أشد "اضطهاداً" من حالة هؤلاء النسوة أو الشابات اللواتي يتحجّبن ويهجرن كل حياة مفعمة بالحب؟ ومع ذلك...

تندمج عضوات الأبرشيات في المجتمع، من دون الخضوع لحياة الرهبنة، وفي قطاعات التعليم والصحة بشكل خاص، مع الحاجة المتنامية للمعلمات ومديرات المدارس والممرضات ومديرات المستشفيات. حوالى عام ١٨٦٠، كانت نسبة النساء المتدينات المنخرطات في القطاع التربوي اثنتان من ثلاث. شارل سوفيستر، فوري[2] سابق ومهتم جداً بمشكلات المرأة، تساءل عام ١٨٦٧ عن سبب "مثل هذا الانجذاب الذي يرمي بمئة ألف امرأة خارج العالم ويدفعهن إلى التخلّي عن ملذّات سنّ الشباب ومتع العائلة، في وسط مجتمع ملحد ومادي". ويعرض لشرح عبر التذكير بالحالة التابعة للمرأة في مجتمع القرن التاسع عشر. ويؤكّد التاريخي كلود لانغلوا وجهة النظر هذه قائلاً:

---

1 Langlois, *op. cit.*, p. 630 et suivantes.

٢ Fouriérisme أو مذهب الفورية، للفيلسوف الفرنسي شارل فوريه، يقول بنظام أخلاقي واجتماعي قائم على تحقيق السعادة من خلال امتلاك الأهواء وامتلاك الوسائل لإرضاء هذه الأهواء. (م)

> لقد عزز قانون الأحوال الشخصية [قانون نابليون] من الإخضاع القانوني للمرأة المتزوجة الذي أصبح أكثر وضوحاً في وقتٍ نال فيه الرجل بعض الحرية السياسية عبر منح حق الانتخاب لبضع مئات الآلاف ومن ثم حق الانتخاب العام. رأت النساء من الأوساط الميسورة أدوارهن وهي تزداد انحساراً، فاقتصرت على الأسرة والسهرات الاجتماعية وتعليم الأطفال والأعمال الصالحة والتقوى. أما النساء في الأوساط الشعبية فقد أُضيف إلى أشكال خضوعهن التقليدية كربّات بيوت أو زوجات فلاحين وحرفيين عبء تزويد المصانع بقوة العمل. ما زالت طرق التحرر عبر المشاركة في الحياة المهنية ضيقة جداً. ما عدا ما يحدث داخل إطار الحياة الرهبانية. إذ يجب على الرهبانيات التي تحاول التطور استدعاء نساء قادرات على الفعل، وأن تقدم لهن مراكز مسؤولية ليبرهنّ من خلالها على روح المبادرة والمغامرة، رغم متابعة رجال الدين لهنَّ. [...] كانت الرهبانيات في القرن التاسع عشر المؤسسات الوحيدة عملياً التي ترفد سوق العمل، الذي كان يمتاز بخصوصية معينة بطبيعة الحال، بمهنٍ نسائية متنوعة جداً، وبمهنٍ تتطلب مستوىً عالياً من المسؤولية خصوصاً.

لعبت بعض هاته النساء دوراً مرموقاً، مثل آن ماري جافوي، الراهبة من سان جوزيف دوكلوني التي قادت في النصف الأول من القرن التاسع عشر حملة مؤيّدة لتحرير العبيد.

مما لا شك فيه، يتابع كلود لانغلوا، أن الرهبانيات "مكّنت نساءً من الوصول إلى مراكز مسؤولية، وأمدّتهن بفاعليات مهنية، وكفلت لهنّ الحماية الاجتماعية. نستطيع الذهاب إلى أبعد من ذلك؛ فقد ساهمن في تهيئة الرأي العام لتقبّل انخراط النساء في عدد معين من قطاعات الأعمال، وبرهنّ على أنهنّ قادرات على ذلك"[1]. رغم أن السياق مختلف جداً، غير أننا نستطيع أن نسحب هذا التحليل على بعض النساء المحجبات من العالم الإسلامي اليوم، في تركيا أم في إيران، واللواتي يستخدمنه

1 *Ibid.*, pp. 643-644.

للتمكن من الخروج من المنزل والحصول على عمل وتبوّء مراكز مسؤولية[1].

إن منظور التاريخ والمقارنة مثمرٌ في أغلب الأحيان. يقول فولتير على لسان قسيس في أحد نصوصه: "لم يتقبّل محمد تعددية الزوجات، بل قمعها وحصر ممارستها. [...] والسيدات سيذهبن إلى الجنة تماماً مثل السادة، وطبعاً سيمارسن الجنس فيها، لكن بطريقة مختلفة عن طريقة ممارستها هنا". وعن سؤال حول خضوع النساء وحول عبوديتهن المزمعة في تركيا أجاب القسيس أنه "لا وجود للخضوع في القرآن"، وفي تركيا "النساء لسن عبيداً، فلهن ممتلكاتهن، ويستطعن كتابة وصية، وطلب الطلاق إن رغبن، ويذهبن إلى المسجد في الأوقات المحددة، وإلى مواعيدهن في الأوقات الأخرى، نراهن في الشوارع مع أحجبتهن على أنوفهن، تماماً كما كانت لديكن أقنعتكن منذ بضع سنوات". عدد من هذه الحقوق - كحق التصرف بالممتلكات الشخصية أو حق الطلاق - ستنتظرها النساء الفرنسيات لوقت طويل.

"الكتب التي كتبها الرهبان كانت موجّهة بشكل أساسي ضد الترك وقد أصبحوا من أتباع محمد - يقول فولتير متهكّماً - لمّا لم يعد بإمكانهم الردّ بشكل آخر على غزاة القسطنطينية. لم يواجه مؤلفونا الذين فاق عددهم عدد الانكشاريين عناءً كبيراً في ضمّ النساء إلى قضيتهم، فأقنعوهن بأن محمداً لم يكن ينظر إليهن كحيوانات عاقلة، وأنهن عبيدات تبعاً لقوانين القرآن، ولا يتمتعن بأي حق في ملكية أي شيء في هذا العالم، وليس لهن أي نصيب في الجنة في العالم الآخر. هذا كله كان خطأً واضحاً، لكنهن اقتنعن به جميعهن"[2]. ينبغي على من يدّعي أنه ينتمي إلى فولتير أن يقرأه بانتباه أكبر.

نحو حركة نسوية إسلامية؟

رفض البرلمان الكويتي، عام ١٩٩٩، مشروع قانون لأمير الكويت يُعطي المرأة حق الاقتراع. وقد استند عدد من النواب الإسلامويين إلى حديث ذائع الصيت مسند إلى

---

١ عن تركيا، انظر: Nilüfer Göle, *Musulmanes et modernes*, La Découverte, Paris 2003 وعن إيران: .Adelkhah, *op. cit*

2 "Questions sur l'*Encyclopédie*" (1770), cité dans *Voltaire par lui-même*, *op. cit.*, p. 827.

محمد: "ما أفلح قومٌ ولّوا أمرهم امرأة". وطُرِح المشروع من جديد على النواب، عام ٢٠٠٤، ووافقوا عليه في آخر المطاف. شكّك حينها شيخٌ بصدقية هذا القول المسند إلى محمد وقد علم لتوه أن الفرس (حوالى الأعوام ٦٢٩-٦٣٢) نصبوا امرأةً على العرش. روى هذا القول الصحابي أبو بكرة الثقفي، بعد وفاة محمد بأكثر من عشرين عاماً، صبيحة معركة الجمل (٦٥٦) التي انتهت بخسارة عائشة زوجة الرسول المفضّلة وحلفائها على يد الخليفة علي[1]. سلّطت فاطمة المرنيسي الضوء على الأسباب التي حملت أبو بكرة على "تذكُّر" هذا الحديث في هذا الوقت بالذات: نزعُ الشرعية عن طموحات عائشة والاحتفاء بنصر خصومها. كما ولاحظت أن هذا الحديث "جرى الاعتراض عليه بشدة من جانب الكثيرين، الاعتراض عليه ومناقشته. [...] يمثل الطبري [علاّمة شهير (٨٣٩-٩٢٣)، من أهم مؤلفاته **تفسير القرآن وتاريخ الأمم والملوك**] واحداً من بين السلطات الدينية التي أخذت موقفاً معارضاً، إذ اعتبر أن هذا الحديث لا يمكن أن يشكل أساس تأمّل كافٍ لحرمان النساء من سلطة اتخاذ القرار ولتبرير إقصائهن عن السياسة"[2]. شغلت النساء منصب الرئيس أو رئيس الحكومة في الباكستان وبنغلادش وإندونيسيا قبل بعض الدول الأوروبية بكثير.

أما بخصوص آية الله العظمى صانعي، العضو النشط في الحكومة حتى عام ١٩٨٤، فقد نشر سلسلة فتاوى تنادي بالمساواة بين الرجال والنساء وبحق المرأة في شغل أي منصب تريد - بما في ذلك المناصب التي ما زالت محظورة عليها في إيران، كمنصب رئاسة الجمهورية أو القاضي، أو حتى المرشد الروحي[3].

تشترك الأديان التوحيدية كافةً بالتنظير لإخضاع المرأة، فنجد في جميع النصوص الدينية كليشيهات تحطّ من قدر "الجنس الثاني". وتعكس البنى التنظيمية للكنائس هذه التفاوتات. ففي الكنيسة الكاثوليكية، القساوسة وكامل التراتبية الهرمية لا يمكن أن تكون سوى من الرجال، والأغلبية العظمى من الحاخامات وجميع العلماء المسلمين هم رجال أيضاً.

منذ عقود عديدة، نشأت العديد من التيارات الفكرية بين المسيحيين للتنديد

١ قدمت فاطمة المرنيسي تحليلاً لهذا الحديث. انظر المرجع السابق، الفصل الثالث.

2 *Ibid.*

3 *International Herald Tribune*, 30 juillet 2001.

بالقراءة التي كان قد قام بها اللاهوتيون والسلطات الكنسية للنصوص الدينية. بعضها يستند إلى ما يُسمّى الأناجيل المنحولة التي تشيد بالمكانة المهمة للرموز النسوية، وخصوصاً مريم المجدلية، أول من ظهر لها المسيح بعد قيامته. كان من شأن اكتشاف أناجيل لم تكن معروفة قط حتى عام ١٩٤٠ في نجع حماد في مصر – إنجيل توما، وإنجيل فيليب، وإنجيل مريم – ونصوص عديدة من القرون الأولى للعهد المسيحي أن يثير السجال من جديد[1]. رفعت هذه النصوص من قدر شخصية مريم المجدلية التي "لم تكن قط تلك المومس التي تحدثت عنها الأناجيل الرسمية، بل تلميذة، وتلميذة رئيسية، لملكاتها الفكرية، يقظة ومحاورة مفضَّلة ليسوع في الاجتماعات، وإضافةً إلى ذلك رفيقته التي أحبها بحنوّ"[2]. تبنّى تيار من الحركة النسوية "المسيحية" غير ذائع الصيت في فرنسا هذا التأويل الذي تقوم السلطات الذكورية في الكنيسة الحديثة بمحاربته وتهميشه.

نظراً للحضور القوي للدين في المجتمعات المسلمة، فإن مجرّد تثبيت أركان حركة نسوية إسلامية تتعايش فيها جنباً إلى جنب مناضلات لصالح قضية المرأة وأخريات يرفضن وصفة "التيار النسوي" الجاهزة المأخوذة من الغرب على الرغم من أنهن يقدّمن مقاربة للدين متأثرة بالمساواة بين الجنسين – هي مسألة واعدة. تَشرح البروفسورة في جامعة جورج تاون في واشنطن، مارغو بدران، "اللاهوت النسوي الإسلامي" قائلةً: "تقوم الحجة الأساسية للنسوية الإسلامية على أن القرآن يؤكّد على المساواة بين الكائنات البشرية كافة، غير أن تطبيق هذه المساواة بين الرجال والنساء [...] تعطّل أو تأذّى بالأفكار والممارسات الأبوية. انطبع الفقه الإسلامي الذي توطّدت ركائزه في القرن التاسع بسلوكيات النظام الأبوي في ذلك العصر. هذا الفقه المنطبع بالنظام الأبوي هو الذي أغدق جميع الصياغات المعاصرة للشريعة". وتختتم بالقول: "عموماً، إن الحركة النسوية الإسلامية أشد راديكاليةً من النسوية المسلمة العلمانية. فالأولى تصرّ على المساواة بين الرجل والمرأة بعيداً عن التقسيم بين الفضاء العام والفضاء الخاص، في حين أن الثانية، تاريخياً، كانت تقبل فكرة المساواة في

1 Elaine Pagels, *Les Evangiles secrets*, Gallimard, Paris, 1982, p. 16.

2 Françoise Gange, *Jésus et les femmes*, La Renaissance du livre, Tournai, 2001, p. 13.

الفضاء العام، وفكرة التكاملية في الفضاء الخاص. تدافع النسوية الإسلامية عن فكرة أن بمقدور المرأة أن تكون رئيسة دولة، وإمامةً للصلاة، وقاضية ومفتية"[١].

يتطلب فهم هذا الفكر من جانب أوروبيين متحدرين من عصر الأنوار والنزعة العقلانية جهداً أكيداً، إذ إن المقولات المستخدمة في هذا التفكير غريبة عنهم. لكن هل يعني هذا أن علينا تجاهل هذه التأويلات التي تفتح آفاقاً جديدة أمام قضية تحرير المرأة؟ هذه التأويلات غير شائعة في فرنسا، حتى من جانب المسلمين، إلا أنها تجذرت في العالم الأنغلوساكسوني وفي جنوب أفريقيا وإيران وماليزيا[٢]. لا شك في أن هذه الأصوات ما زالت أقلوية، لكن حجمها يمكن أن يتّسع في السنوات المقبلة، شريطة عدم الإلقاء بها في فئة "المتشددين" المريحة. إن التحول المُلحّ لوضع "الجنس الثاني" في العالم الإسلامي هو مهمة كبيرة ينبغي أن تحشُد الطاقات جميعاً. ومن شأن تغير النظرة الغربية للآخر، أي للمُستَعمَرين السابقين، أن تسرّع من هذا التحول.

1 "Islamic feminism: what's in a name?", *Al-Ahram Weekly* (Le Caire), 17-23 janvier 2002.

٢ من أجل مرجع "كلاسيكي" لتفسير القرآن ضمن منظور المساواة بين الجنسين، انظر:
Amina Wadud, *Qur'an and Woman. Rerreading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford University Press, Oxford, 1999 (1ère éd. 1992).

الفصل العاشر

فقدان الذاكرة الكولونيالية

"أفريقيا المحتضرة تلفظ أنفاسها بين مخالبنا
هنا شعب يحشرج بأكمله طالباً الطعام
جوعٌ في وهران، وجوعٌ في الجزائر
هذا ما تفعله بنا فرنسا البهية".
فيكتور هوغو، ١٨٦٩.

كان التاريخ الكولونيالي الغائبَ الأكبر عن النقاش حول الحجاب. هل ينبغي أن نرى في ذلك برهاناً على أن فرنسا لم تعد إليها ذاكرتها رغم "اكتشاف" التعذيب الذي مورس خلال حرب الجزائر؟ مارك غارانجيه، شاب استُدعي للخدمة العسكرية عام ١٩٦٠ ليقضيها في مقاطعات ما وراء البحر المتوسط، يقول: "كان الجيش الفرنسي قد قرر أن على السكان الأصليين أن يحملوا هوية فرنسية لمراقبةٍ أفضل لتنقلاتهم في "قرى التجمّع". ولمّا لم يكن هناك مصورٌ مدنيٌّ، طُلِبَ مني تصوير جميع الناس من القرى المجاورة: عين ترزين وبرج خريس والميزدور والمغنين وسوق الخريمس. صوَّرت ٢٠٠٠ شخص، معظمهم من النساء، بنسبة ٢٠٠ صورة في اليوم واحد. في كل قرية، كان رئيس الموقع هو الذي يستدعي السكان. كانت وجوه النساء أكثر ما أثّر فيَّ. لم يكنّ يمتلكن الخيار، فأُرغمن على نزع الحجاب والتصوير، كان عليهن

الجلوس على كرسي صغير في الهواء الطلق أمام جدار أبيض لمجموعة منازل. نظرن نحوي عن كثب لحظة التقاط الصورة، فكانت هذه النظرة أول شاهد على احتجاجهن الصامت والعنيف". وقال مختتماً: "أريد بذلك تكريمهن"، عارضاً صور هؤلاء النساء صاحبات "النظرة عن كثب"[1].

فرانز فانون (١٩٢٥-١٩٦١)، طبيب الأمراض العقلية الذي وُلِد كفرنسي (في الأنتيل) وتوفي كجزائري، وانضم إلى جبهة التحرير الوطنية الجزائرية، صاحب كتاب **ملاعين الأرض**، تحدث عن واقعة من حوادث ١٣ أيار/ مايو عام ١٩٥٨ في العاصمة الجزائرية: "خدمٌ مهدَّدون بالطرد، نساء مسكينات اقتُلعن من منازلهن، مومسات سُقن إلى الساحة العامة ونُزعت أحجبتهن رمزياً على وقع صيحات: "تحيا الجزائر الفرنسية!" أمام هذا الاعتداء عادت ردود الأفعال القديمة للظهور، فارتدت النساء الجزائريات اللواتي نزعن الحجاب منذ زمن طويل الحايك من جديد، وذلك بشكل عفوي ومن دون تنسيق، مؤكدين على عدم موافقتهن على تحرير المرأة بدعوة من فرنسا ومن الجنرال ديغول. وراء ردود الأفعال النفسية هذه، وفي هذا الرد الفوري، [...] ينبغي على الدوام رؤية الموقف الكلي الرافض لقيم المحتل، حتى وإن انتهت هذه القيم موضوعياً إلى أن تصبح مُختارةً بذاتها"[2]. كيف أمكننا إخفاء هذه الصور في الحوارات حول الحجاب؟ كيف أمكننا التستُّر على واقع أن أمهات وجدّات هؤلاء الشابات كُنَّ قد أُجبرن على خلع الحجاب؟

يؤول خطاب تسويغ الاستعمار على الدوام إلى نمطين، عنصري وتقدمي. تُتَّخذ مفاهيم كـ"التفوق" الأوروبي و"تأخر" أفريقيا و"تراتبية" الحضارات وتطبيق نظرية التطور على المجتمعات الإنسانية كركيزة لغزو الأراضي غير المكتشفة. في القرن التاسع عشر تعزّز مذهب تفوق "الإنسان الأبيض" بابتكار مفهوم "العرق"؛ وهو المفهوم الذي وظّفته تيارات العلم بأكمله؛ فبات الاختلاف بين الكائنات البشرية يُردُّ إلى البيولوجيا، وليس إلى التاريخ أو الثقافة، وبدت التراتبية بين السود والبيض والصفر

1 Marc Garanger, *Femmes algériennes 1960*, Atlantica, Biarritz, 2002.

2 Frantz Fanon, "L'Algérie se dévoile", chapitre 1 de *L'an V de la révolution algérienne*, La Découverte, Paris, 2001 (fac-similé de l'original publié en 1959 par François Maspéro). Sur cet épisode, lire Todd Shepard, "La 'bataille du voile' pendant la guerre d'Algérie", dans *Le Foulard islamique en question*, *op. cit.*

بداهة، ترتقي إلى بداهة كروية الأرض، وصنّفت الأعراق بالإحكام نفسه الذي رافق تصنيف الحشرات والثديات.

هل لِمن يتواجد في المنزلة الأدنى الحق في العيش؟ "لا يمكن أي نظرية في حب الإنسانية أو أي نظرية عرقية أن تُقنع الناس العقلانيين أن حفظ قبيلة 'الكفيرين' في جنوب أفريقيا [...] هو أمر أكثر أهميةً لمستقبل الإنسانية من تمدّد الأمم الأوربية العظمى والعرق الأبيض بوجه عام"، هكذا كتب بول روورباخ، مسؤول الهجرة الألمانية في جنوب غرب أفريقيا، في كتابه الرائج المنشور عام ١٩١٢ بعنوان **الفكر الألماني في العالم**. وهو يقرّ بشهامة قائلاً: "فقط عندما يتعلم الساكن الأصلي إنتاج شيء ما ذي قيمة خدمةً للعرق الأسمى، أي خدمةً لتقدم هذا الأخير ولتقدمه الخاص، ينال حقاً أخلاقياً في الوجود"[١]. ويلاحظ فرانز فانون مؤلف **معذّبو الأرض** في هذا الخصوص قائلاً: "أحياناً، يذهب هذا التفكير الثنائي إلى أقصى حدود منطقه وينزع الكينونة الإنسانية عن المستعمَر. بتعبير أكثر دقةً: يقوم بحيونته. فنجد لغة المستوطِن، فعلياً، عندما يتحدث عن المستعمَر، لغةً مستمدة من عالم الحيوان. فيلمّح إلى حركات الدبيب عند الحديث عن الإنسان الأصفر، وروائح المدينة البرية، وإلى الأقوام الرُّحل، والنتانة والتفريخ والاحتشاد والإيماءات. المستوطِن، عندما يريد أن يصف ويجد الكلمة الدقيقة فإنه يعود إلى كتاب الحيوان"[٢].

عام ١٨٩٨، طرح الخبير في العلوم السياسية هاينرش فون تريتشكه ما بدا بديهياً لعدد من معاصريه حينئذ: "يتحول القانون الدولي إلى مجرد كلام إن أردنا تطبيق مبادئه على الشعوب البربرية. لمعاقبة قبيلة زنجية ما علينا إلا إحراق قُراها، لا يمكننا أن ننجز أي شيء إن لم نقدم لهم مثالاً من هذا النوع. إنّ تطبيق الإمبراطورية الألمانية للقانون الدولي في حالات كهذه لن يبدو أمراً إنسانياً أو عادلاً، وإنما سيبدو ضعفاً شائناً"[٣]. لا تنحصر هذه النظريات في القارة العجوز. في نهاية فترة رئاسته (١٩٠١-١٩٠٨) أعلن الأميركي تيودور روزفلت، أحد أبواق الاستعمار، أنّ تمدّد الأعراق البيضاء،

1 Cité dans Sven Lindqvist, *Exterminez toutes ces brutes*, Le Serpent à plumes, Paris, 1998, p. 198.

2 Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, Maspéro, Paris, 1968, p. 11.

3 Cité par Lindqvist, *op. cit.*, p. 208.

في نهاية المطاف، "حمل معه منافع مستديمة" للشعوب "المتخلفة"، رغم أنه أقرّ أن "بعض الهمجيين هلكوا، سواء تلقّوا معاملة جيدة أو سيئة، لأنهم كانوا غير قادرين على مضاهاة الحضارة"[1].

يرفض بعض أنصار الكولونيالية هذا المنطق اللاإنساني، غير أنهم ينظرون إلى أنفسهم بمجد لأنهم يحملون "وزر الإنسان الأبيض" كي يقودوا الشعوب غير المتحضرة إلى النور. نتذكر الخطاب الشهير لجول فيري بتاريخ ٢٩ حزيران/ يونيو ١٨٨٥: "أقول وأكرر، يوجد حق للأعراق الأسمى لأن واجباً يقع على عاتقها. إنّ لها الحق في نقل الأعراق الدنيا إلى الحضارة". إلى جانب نهم الربح، يؤكّد الأستاذ الجامعي الأميركي الفلسطيني إدوارد سعيد أن النزعة الكولونيالية والإمبريالية أثارت "التزاماً متجدداً باستمرار سمح من جهة لرجال ونساء يتمتعون بحس أخلاقي بتقبل فكرة ضرورة إخضاع الأراضي البعيدة وشعوبها البربرية، وشحذ من جهة أخرى الطاقات الوطنية كي ينظر هؤلاء الناس الشرفاء إلى الهيمنة كواجب أبدي، شبه ميتافيزيقي، لحكم شعوب تابعة ومتدنية أو أقل تقدماً"[2]. من دون هذا "المعنى للواجب الميتافيزيقي" لا نستطيع فهم التناقضات التي تشوب الخطاب الجمهوري في فرنسا.

العالمية والجمهورية

منذ عام ١٧٨٩ ومجلس طبقات الأمة الفرنسية يواجه مشكلات أراضي ما وراء البحار ومشكلة العبودية، وقد تلخّصت في السؤال التالي: هل ينطبق إعلان حقوق الإنسان على الجميع، بمعزل عن العرق أو لون البشرة؟ الإجابة عن هذا السؤال قسّمت المجالس المختلفة للثورة التي كان يُهيمن عليها "حزب كولونيالي" قوي. في نهاية المطاف، وخلافاً للاعتراضات كلها، حسمت الجمهورية الأولى بتاريخ ٤ شباط/ فبراير عام ١٧٩٤ الأمر كالتالي: "نصّت المعاهدة الوطنية على إلغاء عبودية

1 Cité par Bouda Etemad, *La Possession du monde*, Complexe, Bruxelles, 2000, p. 127.

2 Edward W. Said, *Culture et impérialisme*, Fayard/*Le Monde diplomatique*, Paris, 2000, pp. 45–46.

الزنوج في المستعمرات كلها؛ ونتيجةً لذلك فهي تنصّ على أن جميع الرجال المقيمين في المستعمرات [نساء المستعمرات، كما نساء فرنسا، كنَّ مستثنيات]، ومن دون تمييز وفق لون البشرة، هم مواطنون فرنسيون ويتمتعون بكافة الحقوق التي كفلها لهم الدستور"[1]. بعيداً من التفصيلات[2]، عاد النقاش للظهور خلال الجمهورية الثانية العابرة، وعاد من جديد بعد عام ١٨٧٠ والمناداة بالجمهورية الثالثة. أثار موقف جول فيري المذكور أعلاه في البداية سخط عدد من الجمهوريين، خاصةً جورج كليمنصو: "أعراق أسمى! أعراق أدنى! الأمر ليس بهذه السهولة. من جهتي، استفقت من هذا الوهم منذ رأيت علماء ألمان يبرهنون علمياً على أنه كان على فرنسا أن تُهزم في الحرب الفرنسية الألمانية [عام ١٨٧٠] لأن الفرنسيين من عرق أدنى من الألمان [...] عرق أدنى! الهندوس؟ بحضارتهم العظيمة المرهفة التي فُقدت في غابر الزمان...؟ الصينيون، أصحاب الحضارة لم نتمكن حتى من إدراك بداياتها، من عرق أدنى؟ [...] انظر إلى تاريخ غزو هذه الشعوب التي تقول عنها إنها بربرية وسترى العنف والجرائم المسعورة والظلم والدم الذي جرى أنهاراً، الضعيف المضطهَد الواقع تحت ظلم المنتصِر! هذا هو تاريخ حضارتك!"[3].

مع ذلك، تمَ التوصل في نهاية الأمر إلى إجماع لصالح الكولونيالية - خرجت عنه أقلية صغيرة، من اليسار المتطرف بشكل خاص - وذلك باسم مصالح فرنسا في مواجهة خصومها الأوروبيين، وباسم "مهمتها الحضارية" أيضاً. كان إعلان حقوق الإنسان "عالمياً"، لكن لا يمكن تطبيقه على الشعوب "المتخلفة". مسلحةً بمنارة عصر الأنوار، كان على فرنسا أن تُنير درب الشعوب القاصرة. استمر الإجماع الكولونيالي طويلاً قبل أن يبطل، ولم تشذ الحركة الاشتراكية عن هذه الرؤية الخطية للتاريخ التي ترى هذا الأخير كأطوار تطوّرية تبدأ من البربرية وتنتهي بالحضارة. هكذا، يمكننا أن نقرأ ما كتبه فريدرك إنغلز، رفيق كارل ماركس، عن المغاربة: "إن الاضطهاد الطويل الذي فرضه المحتلون الأتراك عليهم جعلهم جبناء رغم أنهم مازالوا يحتفظون بعادتي الوحشية والانتقام. [...] من كل السكان [في الجزائر]، لا شك في

1 Cité par Gilles Manceron, *Marianne et les colonies*, La Découverte, Paris, 2003, p. 54.

٢ انظر المرجع نفسه للاطلاع على النقاشات بين الجمهوريين خلال الجمهورية الأولى والثانية والثالثة.

3 Cité *ibid.*, p. 105-106.

أن المغاربة هم الأقل اعتباراً"[1]. كما أنه في حين كان الحزب الشيوعي الفرنسي الفتي قد تبنّى، في البداية على الأقل، موقفاً حازماً مناهضاً للنزعة الكولونيالية، إلى درجة اعتراضه الفعلي على حرب الريف (١٩٢٥)، فإن ليون بلوم، زعيم الاشتراكيين، أقرّ بأنه "من حق أو حتى من واجب الأعراق الأسمى أن تجذب إليها تلك التي لم تنجح في الوصول إلى درجة الإنسانية ذاتها"[2].

ابتكار الشرق

إن تقسيم الإنسانية إلى "حضارية" و"بربرية"، الذي استندت إليه الإدارة الأميركية في حربها ضد الإرهاب، توجّب تأسيسه عبر "عِلْم" جديد، هو: الاستشراق. وقد قام إدوارد سعيد بتحديد وجهه المزدوج: "كل من يقوم بتدريس الشرق أو الكتابة عنه أو بحثه في جوانبه العامة أو المحددة على حدٍّ سواء هو مستشرق"؛ ويرتبط بهذا المفهوم "معنى أكثر عموميةً للاستشراق: أسلوب من الفكر قائم على تمييز وجودي (أنطولوجي) ومعرفي (إبستمولوجي) بين "الشرق" و(في معظم الأحيان) 'الغرب'"[3]، ويتابع قائلاً: "إن العلاقة بين الغرب والشرق هي علاقة سلطة وسيطرة: فالغرب مارس بدرجات متفاوتة هيمنةً معقّدة. [...] والشرق أصبح شرقاً لا لأننا اكتشفنا أنه كان شرقياً فحسب، وفق مُنمَّطات أوربيي القرن التاسع عشر، وإنما أيضاً لأنه "كان بالإمكان جعله شرقياً". لنأخذ على سبيل المثال لقاء فلوبير مع خليلة مصرية، وهو لقاء كان من شأنه أن أنتج نموذجاً ذائعاً جداً للمرأة الشرقية: المرأةَ التي لا تتحدث أبداً عن نفسها، ولا تُظهر مشاعرها أو تُعلن عن حضورها أو تتحدث عن تاريخها. إنه هو من يتحدث بدلاً منها ويمثّلها. غير أنه غريبٌ، وغنيٌّ إلى حدٍّ ما، ورجل، والوقائع التاريخية للسيطرة لا تسمح له بامتلاك "السيدة الصغيرة" جسدياً فحسب،

1 Cité par Olivier Le Cour Grandmaison, "F. Engels et K. Marx: le colonialisme au service de l'Histoire universelle", *Contre-Temps*, n° 8, septembre 2003.

انظر أيضاً النص النقدي لمواقف ماركس حول الكولونيالية:

Abdellali Hajjat, "Marx et le colonialisme", sur le site www.icietlabas.lautre.net.

2 Cité par Manceron, *op. cit.*, p. 235.

3 Edward w. Said, *L'Orientalisme*, Seuil, Paris, 1997, pp. 14-15.

بل والحديث مكانها أيضاً وإخبار قرّائها بماذا هي "شرقية نمطياً". طرحي هو أن حالة القوة بين فلوبير والسيدة الصغيرة ليست حالة خاصة، فهي تصلح كنموذج أولي لعلاقة القوى بين الشرق والغرب، وكنموذج أصلي للخطاب عن الشرق الذي سمح به هذا الأخير"[1]. كما يمكننا رؤية هذا الابتكار لشرق متخيّلٍ وُلِدَ من الفكر الغربي في رسوم القرن التاسع عشر.

إن لوحة "مروّض الأفاعي وجمهوره" تعود لجان ليون جيروم الذي رسمها في نهاية عام ١٨٦٠. حددت الأكاديمية الأميركية ليندا نوكلين انطلاقاً من دراسةٍ لهذه اللوحة وللوحات أخرى من الفترة نفسها، "الغيابات" الأربعة التي وسمت رؤية الرسامين الاستشراقيين.

"يُجمّد رسم جيروم الزمان. يبدو أن الرسام أراد الإشارة إلى أن هذا العالم الشرقي يجهل الزمان ويوجد منذ الأزل مع عاداته وطقوسه اللازمانية، هو عالم حيّدته السيرورات التاريخية [...] ومع ذلك، في هذا الزمان، كان الشرق الأوسط يشهد هو أيضاً اضطرابات عنيفة وجسيمة حرّضتها في المقام الأول السلطة التكنوقراطية كما السلطة العسكرية والاقتصادية والثقافية للغرب، وعلى نحو خاص جداً الوجود الفرنسي الذي حرص جيروم على رسمه". فأن تُظهر المسلمين "مجمّدين" هذا يعني أنك تبرّر الاستعمار كشرط لـ"التحديث".

الأوروبيون هم الغائبون الآخرون في اللوحات، إذ لم يحدث أن جرى اعتبارهم من بين "المشاهد الجديرة بالتصوير"، في حين كانوا الحاضرين الدائمين في الشرق. الغياب الثالث هو غياب أي أثر للإبداع، كما لو أنه أراد أن يُقنعنا أن هذه الرسوم هي مجرد "انعكاس" شديد الدقة والعلمية للحقيقة الواقعية للشرق السابقة على وجود هذه الرسوم. كل تفصيل هو "صحيح" لإنشاء ما يسمّيه رولان بارت "أثر الواقعي". أخيراً، لا نجد في هذه الرسوم "أي مشهد لعمل أو لهمّة أناس بارعين، بينما عبّر بعض الغربيين في ذلك الزمن عن دهشتهم من ساعات العمل الطويلة ومن أعمال السخرة المفروضة على الفلاحين المصريين كما من العمل الزراعي والمنزلي الشاق والمستمر الذي كان يُفرض على النساء المصريات".

1 *Ibid.*, p. 18.

تبعث هذه الرسوم برسالة تحلّلها ليندا نوكلين كما يلي: "يختبئ وراء لغة التحقيق الموضوعي إيحاء شفاف، ليس إلى ألغاز الشرق فحسب، لكن أيضاً إلى بربرية الشعوب الإسلامية التي تنشغل حرفياً بترويض الأفاعي في الوقت الذي تتحول فيه القسطنطينية إلى دمار! [...] لا يهتم جيروم بنقل الواقع الموجود أمام ناظريه، بل يُنتج معنىً، مثله في ذلك مثل أي فنان آخر"[1].

"الإعدام من دون محاكمة تحت حكم خلفاء غرناطة"؛ لوحة للفنان هنري رينو رسمها عام ١٨٧٠، وهي تؤكد بربرية النفس الإسلامية. تثير هذه اللوحة القشعريرة في المُشاهِد، لكن "يصعب تخيّل أن يتمكّن فنانٌ من عرض لوحة في الصالون ذاته عن "الإعدام بمقصلة تحت حكم نابليون الثالث". استمرت هذه الطريقة في القتل طبعاً بجذب الحشود في ظل الإمبراطورية الثانية وحتى بداية الجمهورية الثالثة، لكنها لا يمكن أن تُعدّ موضوعاً فنياً "جيداً". فالمقصلة، منظوراً إليها كعقاب عقلاني وليس كمشهد لاعقلاني، كانت أداة القانون والعقل اللذين تشدّق بهما الغرب التقدمي". وتتابع نوكلين محددةً أن الأمر يتعلق بإظهار أنه "في ما يخصّ الآخر، فقانونه هو العنف، أمّا عنفنا، خلافاً له، فهو القانون"[2]. وكما تلاحظ الصحفية والمؤرّخة صوفي بيسّي، أنه بعد ضعف الخطاب الديني واستبدال الخطاب العلماني به، "بات الأمر بالنسبة إلى الأوروبيين أكثر ارتباطاً بتبرير عقلاني لحقهم في السيطرة منه بتنصيب أنفسهم كمروجين لحقيقة منزّلة"[3].

لجأ قسم من اليسار إلى حجة التقدم، ليحصر معركته في المناداة باستعمار "إنساني". وثمة مثال أمامنا هو الحزب الماركسي الإسرائيلي، مابام le Mapam. صبيحة حرب حزيران/ يونيو عام ١٩٦٧ واحتلال الضفة الغربية، اقترح هذا الحزب نشر القوانين الإسرائيلية "الأكثر ديمقراطيةً" وتطبيقها في هذه الأراضي بدلاً من الإبقاء على التشريع الموجود فيها سابقاً، والمحسوب كتشريع رجعي. إنّ رفض الفلسطينيين لمثل هذا "التقدم" لا يمكن أن يكون إلاّ برهاناً على السمة الرجعية للعرب، وليس

1 Linda Nochlin, *Les Politiques de la vision*, éditions Jacqueline Chambon, Paris, 1995, pp. 66-70.

2 *Ibid.*, pp. 88-89.

3 Sophie Bessis, *L'Occident et les autres. Histoire d'une suprématie*, La Découverte, Paris, 2001, p. 22.

تعبيراً عن رفض احتلال أجنبي.

علمانية في الجزائر؟

تُقدّم "المحافظات الفرنسية الثلاث" في الجزائر حالة نموذجية لشطط أغلبية الجمهوريين. كيف نبرّر فعلياً عدم تطبيق إعلان حقوق الإنسان والدستور على قسم من الفرنسيين، بالتناقض مع ما ألزم به مؤسّسو الجمهورية الأولى؟ نُظر إلى المسلمين كوطنيين – فعليهم أن يحموا الوطن بدمائهم، وسيفعلون ذلك بأعداد كبيرة في الفترة بين ١٩١٤ و١٩١٨ وخلال الحرب العالمية الثانية –، لكن ليس كمواطنين، إذ حُرِموا من حق الاقتراع. عليهم من أجل الحصول على حق المواطنة أن... "ينالوا الجنسية" – الأمر الذي يستوجب منهم بشكل خاص التخلي قانونياً عن وضعهم كمسلمين. عام ١٩٣٦، أحصي ٨٠٠٠ مُجنَّس من خمسة ملايين مسلم. يلاحظ دومينيك كولا، البروفسور في معهد الدراسات السياسية في باريس، أنّ "الطرح القائل بعدم إمكان حصول المسلمين على الجنسية بسبب "وضعهم القانوني الشخصي" الذي كان يُتيح لهم مراعاة بعض العادات المرتبطة بتقاليدهم الدينية (تعدّد الزوجات وتفضيل الذكور في الميراث وتقاليد أخرى مشابهة) ليس وارداً، إذ حصل أشخاص من بلديات السنغال[1] والهند الأربع على الجنسية من دون النظر إلى وضعهم القانوني الشخصي"[2]. لكن صحيح أيضاً – يتابع قائلاً – أنّ هؤلاء "المجنّسين" ما كان بمقدورهم انتقاد هيمنة المستوطنين وعملية مصادرة أراضيهم.

لم يكن تغيير الدين مطروحاً كحلّ، طالما أن المسلم يبقى مسلماً أكان "من أتباع محمد" أم لا (وفق قرار محكمة الاستئناف الجزائرية الصادر عام ١٩٠٣). والحجّة التي لجأت إليها السلطات، والقائلة إن المسلمين ما كانوا يريدون التخلي عن وضعهم القانوني، غير متماسكة أيضاً: "حتى لو افترضنا أن جميع الجزائريين كانوا ضد الحصول على المواطنة الفرنسية، يمكننا تقدير أن العائق الحقيقي الذي يُشكّله

---

١ البلديات الأربعة هي روفيسك وغوريه وداكار وسان لويس. كانت تضم عدداً صغيراً من المسلمين. اعتُبر سكانها مواطنين عام ١٩١٦.

2 Dominique Colas, *Citoyenneté et nationalité*, Gallimard, Paris, 2004, p. 133.

ذلك فعلياً لا يمكن أن يُستخدم كعذر لحرمان قانوني، تماماً كما لم يكن رفض العبيد نيل الحرية سبباً لتبرير العبودية"[1]. من طلب من يهود الجزائر رأيهم عندما فُرضت عليهم المواطنة الفرنسية عام ١٨٧٠ (بمرسوم كريميو)؟

في حين كانت الجمهورية الثالثة تُشجّع مذهب التبشير الكاثوليكي والبروتستانتي في المستعمرات[2]، تبنّت عام ١٩٠٥ قانون الفصل بين الكنيسة والدولة. تفتح المادة ٤٣ من نص هذا القانون الطريق أمام تدابير استثنائية: "ستحدّد نظم الإدارة العامة الشروط التي يُطبَّق فيها القانون الحالي في الجزائر والمستعمرات". على الرغم من توسيع تدابير قانون عام ١٩٠٥ لتشمل المحافظات الجزائرية الثلاث (وفق مرسوم بتاريخ ٢٧ كانون الأول/ ديسمبر عام ١٩٠٧)، إلا أن الدولة استمرت في رقابتها على الديانة الإسلامية: ففرضت التعويضات لصالح الموظفين الدينيين، وراقبت الخطب في المساجد الحكومية، إلخ. طالبت الأوساط الإسلامية الإصلاحية بالحرية التي تتمتع بها الديانات في فرنسا الأم. وصاغت رابطة العلماء الإصلاحيين للشيخ بن باديس مجموعة من المقترحات الهادفة إلى شمل الإسلام الجزائري بالوضع القانوني العام للأديان. لم يحدث أي شيء من هذا القبيل... فبقي المستعمَر مستعمَراً، وظلّ قانون ١٩٠٥ غير نافذ على ملايين المسلمين الذين استمرت عملية استغلالهم - وأحياناً ذبحهم - دون أي عقاب. مبرِّئين أسلافهم من أخطائهم، قام بعض النواب من اليمين، من فيليب دوست بلازي إلى كلود غوسغين، مروراً بأوليفييه داسّو وبيير كاردو وإيريك راؤول، بتقديم مشروع قانون بتاريخ ٥ آذار/ مارس ٢٠٠٤، يهدف إلى "الاعتراف العلني بالأثر الإيجابي لإخوتنا المواطنين الذين عاشوا في الجزائر في فترة الوجود الفرنسي".

بعد الكثير من التقلبات والنضالات، أُرغمت الجمهورية الثالثة وبعدها الرابعة في نهاية المطاف على ضمِّ الطبقة العمالية والإقرار بحق الاقتراع للنساء، لكنهما استمرتا في حرمان المستعمَرين من هذه الحقوق، وأيّدتا تقسيم البشر في فئتين، الغربيين والآخرين، الآخرين غير البشريين بتاتاً. لا تعني هذه المشاهدة أن نُنكر على الجمهورية

1 *Ibid.*, p. 135.

2 Lire Slimane Zeghidour, "Islam et République", *Télérama*, 17 septembre 2003.

مُثُلَها، بل إنها تُلقي الضوء على المسافة الفاصلة بين إعلان حقوق الإنسان النظري وتطبيقه العملي، وتُندّد بـ"تبييض" حقوق الإنسان، كما يقول جيل مانسيرون[1]، كما وتُبيّن إلى أي حدّ ينال هذا التناقض من القيم التي يتشدق بها الغرب بالنسبة إلى عشرات الملايين من البشر.

مراقبة النساء

في أفريقيا، اكتشف المستعمِر باشمئزاز أن النساء يرتدين مئزراً بسيطاً، وأنهن يعملن ويشغلن الفضاء العام. كان ذلك برهاناً على "بربريتهن"! فسعى المستعمِر لفرض سلوكيات متوافقة مع الرؤية البرجوازية للعصر: كالزواج المسيحي، وإدانة العري، وعودة النساء إلى منازلهن[2]. وتقول لي "تقدّم"؟!

كونها ليست في متناول النظر، أصبحت المرأة المسلمة حاملاً لاستيهامات الرجل الأبيض كافة، الأمر الذي شكّل واحداً من أسباب الانجذاب إلى المستعمرات. في دراسة عن الدعارة الكولونيالية لاحظت كريستيل تارو أن الاستشراق روّج صورةً لـ"أنوثة متعطِّلة وسلبية ومتاحة وليست مجرّد حكاية. وهي تعكس الفكرة القائلة إنه مازال في الشرق إمكان لإيجاد الجنّة الضائعة، أي، علاقة بين الرجال والنساء تكون "طبيعية" و"بسيطة"، متطابقة مع الهيمنة الذكورية التقليدية"[3]. ما الذي يختبئ إذاً وراء الحجاب؟ عام ١٩٠٠، أكّدت السيدة بوميرول بعد رحلة لها إلى المغرب العربي: "لا توجد نساء شريفات في تلك البيئة، وفي هذه الأعراق لا توجد خطيبة عفيفة. لا توجد فضيلة. لأن الفضيلة والشرف والعفّة هي الحفاظ الإرادي على حالة من النقاء الأخلاقي والجسدي، هي غريزة أو جهد ينبع من الشخص ذاته، احترام نريد أن نكنّه لذواتنا. كيف يمكن الزوجة أو الخطيبة أو الشابة العربية من البلدان المتخلفة أن تشعر أو تريد أياً من هذا كله؟"[4].

1 Manceron, *op. cit.*, p. 308.

2 Eric Savarèse, *Histoire coloniale et immigration*, Séguier, Anglet, 2000, pp. 111-120.

3 Christelle Taraud, *La Prostitution coloniale*, Payot, Paris, 2003, p. 293.

4 Cité par Alain Ruscio, *Le Credo de l'homme blanc*, Complexe, Bruxelles, 1995, p. 186.

الحريم أيضاً يشكّل محطّ استيهامات الغربيين، وهو حريم متخيّل بعيد عن كل واقع. في تحقيق لها متخم بالفكاهة والتبحّر، حدّدت الباحثة الاجتماعية فاطمة المرنيسي سمتي الحريم كما رآها الأوروبيون: "جنّة جنسية مسكونة بمخلوقات عارية وهشّة وسعيدة تماماً باسترقاقها"؛ "التبادل الفكري الذي يعيق المتعة غير مجدٍ"[1]. نفهم الآن في هذا السياق ماذا يعني نزع حجاب النساء: فهو لا يعني تحريرهن بتاتاً، بل إخضاعهن لرغبات الرجل الأبيض.

وهو أمر لم تتوانَ بعض الناشطات النسويات في إبرازه في تلك المرحلة. هوبيرتين أوكلير، مؤسِّسة صحيفة **المواطِنة** (*La Citoyenne*) عام ١٨٧٠، وهي الصحيفة الأولى المدافعة عن حق الاقتراع للنساء، انتقدت خضوع المسلمات، لكن عبر عزوها السبب الرئيسي إلى السياسة الكولونيالية. وغداة الحرب العالمية الأولى كتبت الكاتبة ماري بوجيجا: "لم أتقبّل الحجاب طوال عمري، ولم أحاربه، [...] ما أرغب فيه هو أن أنزع عن المسلمات حجاب الجهل"، أي: تشجيع التعليم، الأمر الذي رفضته السياسة الكولونيالية[٢].

يشرح فرانز فانون أنه قبل عام ١٩٥٤ "ركّز مسؤولو الإدارة الفرنسية في الجزائر - المفوضون بتدمير أصالة الشعب، والموكل إليهم من السلطات مهمة تفكيك أشكال الوجود التي يمكن أن تستدعي من قريب أو من بعيد واقعاً وطنياً، وذلك أيّاً كانت العواقب - كامل طاقتهم على مسألة ارتداء الحجاب الذي نُظر إليه في هذا السياق كرمز لوضع المرأة الجزائرية". وكردٍّ على أشكال المقاومة التي واجهته، استنكر المستعمِر الدور الرجعي للإسلام: "إن تقديم الجزائري كطريدة يتسابق عليها الإسلام وفرنسا الغربية بالضراوة ذاتها إنما يختزل نهج المحتل وفلسفته وسياسته التي تجد جميعها في ذلك النهج تعبيرها الأمثل. يُشير هذا التعبير حقيقةً إلى أن المحتل غير الراضي عن إخفاقاته يعوّض عن ذلك بتقديم تبسيطي وازدرائي لمنظومة القيم التي يلجأ إليها الخاضع للاحتلال في مقاومته للاعتداءات التي لا تُحصى بشكل تبسيطي وازدرائي. فكل ما يندرج تحت إرادة التفرّد والانهمام بالحفاظ على بعض أشلاء الوجود الوطني

1 Fatema Mernissi, *Le Harem et l'Occident*, Albin Michel, Paris, 2001, pp. 21 et 37.

٢ اقرأ حول هذين المثالين: Shepard, *op. cit.*, pp. 135-136

سليمة يتمّ تشبيهه بتصرفات دينية أو سحرية أو تعصّبية". وفي سياق هذا الهجوم لتفكيك المجتمع الجزائري، تغدو المرأة الهدف الأول: "إن سُعار الكولونيالي بأن يرغب في نزع حجاب الجزائرية، ورهانه بربح معركة الحجاب بأي ثمن، هو ما سيشكّل سند المواطن الأصلي. [...] كردّ على هذا الاعتداء الكولونيالي الموجّه ضد الحجاب، سيقاوَم المستعمَر عبر تقديس الحجاب. وهكذا، ما كان عنصراً غير متمايز في كلٍّ متجانس يكتسب سمة المحرّم، وسيتم تفسير موقف الجزائرية إزاء الحجاب على الدوام كموقف شامل من الاحتلال الأجنبي"[1].

دوام الأحكام المسبقة

يقول الباحث التاريخي آلان روسيو: "العربي هو بكل تأكيد بعبع الفكر الكولونيالي. [...] فهو يمتلك النقائص كلها. إنه خسيس وغدّار. وقد عرّفه قاموس لاروس *Larousse*، عام ١٩٤٨ كما في عام ١٩٠٨، على النحو التالي: "عِرق محب للقتال، مؤمن بالخرافة ولِصّ". كما أنه متوحش أيضاً. عام ١٨٥٢، وصف فيكتور هوغو المتمرد الجزائري عبد القادر قائلاً: هذا "الحالم الغامض/ الجالس على الرؤوس المقطّعة/ متأملاً جمال السموات""[2].

أحد أسباب تخلّفه العقلي وتزمّته يعود طبعاً إلى دينه. فهو يرفض تغيير دينه، خلافاً لبعض الأفريقيين والهنود الصينيين. يلاحظ آلان روسيو بدهشة: "ما كان ينبغي أن يصبّ في صالح العرب، أي الورع الصدوق والعميق والممارسات الدينية المنتظمة، يُصبح في نظر المراقبين الاستعماريين موضوعاً يبعث على الاشمئزاز". يندّد رينيه دو شاتوبريان بـ"هذه الديانة العدوّة للحضارة، التي تحضّ في نظامها على الجهل والاستبداد والعبودية". ويقول غي دو موباسان مستاءً (عام ١٨٨٣): "هؤلاء العرب الذين كنّا نعتقد أنهم متحضرون، الذين يظهرون في الأوقات العادية مستعدّين لتقبّل شيمنا ومشاركتنا أفكارنا ومساندتنا في أفعالنا، يتحولون فجأةً – ما إن يبدأ شهر

1 Fanon, "L'Algérie se dévoile", *op. cit.*

2 Cité par Ruscio, *op. cit.*, pp. 63-64 et 72.

رمضان – إلى متزمّتين بربريين وأتقياء أغبياء"[1]. في رسالة تعود لعام ١٨٤٣ يعرب توكفيل عن بُغضه للإسلام.

ما يصدم في هذا كله هو دوام هذه الصور. فقد تنقّلت خلال عقود عبر كتب التاريخ، وانسكبت على مقاعد الدرس، وانتشرت عبر الروايات والصور السينمائية وأغانٍ كثيرة. لم تُمحَ قط، بل تمّ كبتها بعد استقلال الجزائر. فمن غير المدهش أن تعاود الظهور اليوم من دون أيٍّ تعديلٍ يُذكر: العربي متطبّع بالتزمّت العائد إلى دينه، وهو منافق يتحدث على الدوام "لغةً مزدوجة"، ولصّ، وصاحب جنسانية جامحة. وعندما لا نتحدث عن العربي بهذه السمات، فإننا نتحدث عن المسلم.

"نسيت" فرنسا مرحلة فيشي المضطربة لزمن طويل. تطلّب الأمر عقوداً من الجهد والأبحاث والسجال للخروج من زمن الكذب. من الضروري القيام بعمل مماثل لتاريخ الاستعمار بكامله، ليس من أجل تسليط الضوء على الجرائم المرتكَبة التي لا تُحصى فحسب، لكن أيضاً بغية تفكيك صورة المستعمَر. هذ العمل من الضرورة بمكان لا سيما أن "فقدان الذاكرة الكولونيالية" هذا يؤثر على مصير فرنسا. فملايين الفرنسيين ممن تعود أصولهم إلى الأراضي التي استعمرتها فرنسا سابقاً يُنظر إليهم – خلافاً لأسلافهم الإيطاليين والإسبان – عبر جملة المواقف المسبقة ذاتها، والكليشيهات ذاتها التي أفضت إلى الاستعمار. يكتب إيريك سافاريز في هذا الخصوص: "يتشابه المغاربة المُتَخيَّلون في الثمانينيات إلى حدّ الخلط مع العرب المعروفين من خلال مُرشِّح المُنمَّطات الإمبريالية. فهم منافقون ومتوحشون ولصوص وغير قادرين على كبح جماح رغباتهم الجنسية وعنيفون ومتزمتون وخطرون ومتكبّرون وجبناء: لا شيء، أو تقريباً لا شيء، ينقص الصورة التي رسمها قبل قرن مضى الإثنولوجيون والرحّالة". ويضيف: "كما أنه ليس ثمة اليوم مشكلة متعلقة بالهجرة – المتماهية مع الهجرة المغاربية – إلا لأن المسألة أدركت عبر ما تبقّى من الذاكرة الكولونيالية"[2].

1 Cité *ibid.*, pp. 113–114.

2 Savarèse, *op. cit.*, pp. 214–215.

الخاتمة

ابتكار ذاكرةٍ ومستقبلٍ مشتركين

"ماذا يعني اليوم أن نكون فرنسيين؟" طرحت صحيفة **لوفيغارو** هذا السؤال في حزيران/يونيو - تموز/يوليو عام ٢٠٠٤ على ما يقارب ثلاثين شخصية بارزة ومثقفاً من اتجاهات مختلفة. عكست معظم الإجابات رغم تنوعها إحساساً بالقلق. "ماذا لو كانت الأزمة الوطنية التي نعيشها هي الأشد خطورةً على الأطلاق؟"، تساءل الكاتب ماكس غالو بعد حديثه عن حرب المئة عام والحروب الدينية وفيشي، إلخ[1]. تنبّأ جان راسباي، كما هو متوقع منه وهو صاحب المواقف المتطرفة، أنّ "مصيرنا كفرنسيين مقضيٌّ، "لأنهم يُقيمون كما لو كانوا في بيتهم"[...] لا رجوع للحالة إلى الوراء، فهي تمضي حتى الانقلاب النهائي الذي ستشهده الخمسينيات من القرن الحالي، إذ سيشكّل "فرنسيو الأرومة" نصف مجمل سكان فرنسا فقط - النصف الأكثر تقدماً في العمر. أما النصف الثاني فسيتألف من الأفارقة والمغاربة أو السود والآسيويين من كل المشارب متحدرين من خزان العالم الثالث الذي لا ينضب، مع هيمنة كبيرة للإسلام، بما في ذلك الجهاديون والأصوليون". وبماذا يحلم؟ بـ"نوع من الاستعادة[2]، مختلفة لا شك عن استعادة إسبانيا لكنها تنطلق من الدواعي ذاتها"[3]. توضّح الآراء التي

1 *Le Figaro*, 16 juin 2004.

٢ Reconquista، الكلمة التي يستخدمها ماكس غالو، تُشير إلى الاستعادة الكاثوليكية لإسبانيا وإقصاء الممالك الإسلامية الذي انتهى بسقوط غرناطة عام ١٤٩٢ وطرد مسلمي المملكة.

3 *Le Figaro*, 17 juin 2004.

عرضتها الصحيفة الدلالة الأخرى للنقاش الدائر حول الإسلام والذي هزّ الجمهورية. ماذا لو كانت الهيستيريا السياسية المتعلقة بالحجاب تُخفي وراءها ببساطة شعوراً بانعدام الأمن ينتاب الفرنسيين إزاء مستقبلهم؟

هيستيريا سياسية؟ يقترح الأنثروبولوجي إيمانويل تيراي استخدام هذا المفهوم الذي ابتكره الباحث التاريخي الهنغاري ستيفان بيبو في الثلاثينيات من القرن المنصرم واصفاً التيارات القومية في أوروبا الشرقية. ما تعريفه؟ عندما تواجه جماعة مشكلة جسيمة لا تتوصل إلى حلٍّ لها، فتشعر بالتهديد والعجز معاً، "قد تغويها فكرة الهروب، فتفبرك صورة مشوّهة واستيهامية من الحالة الواقعية العاجزة أمامها. وتستبدل بالمشكلة الواقعية التي لا تنجح بحلّها مشكلة وهمية وخيالية يتمّ بناؤها بحيث يمكن معالجتها بمصادر الخطاب وحدها وبمجرد الاشتغال على الرموز. وبما أنه من الممكن دائماً الحديث واللعب بالرموز، تستطيع الجماعة بيسر أن تمنح نفسها إحساساً أنها تغلبت على الصعوبة، لتبدأ العيش من جديد كما في السابق"[١].

مع الحجاب، وبشكل أعمّ مع وجود المسلمين، وجدت فرنسا هذه "المشكلة الوهمية" التي تسمح لها بالاتحاد. "إن ضخامة الحوار والشغف الذي أحاقه والإجماع شبه الكلي الذي نتج منه، بعيداً من الانقسامات الاعتيادية، من أجل الإطراء على تبنّي القانون، تُشكِّل لوحدها كثيراً من القرائن التي تستدعي تأويلاً باثولوجياً"[٢]، يتابع إيمانويل تيراي الذي يؤكّد ككثيرين مثله على استحالة إجراء حوارٍ "عقلاني". ثم يُشير إلى مشكلتين فعليتين يحاول الشعب تفاديهما عبر هذا السلوك: تعطّل عملية الاندماج - أي واقع أنّ قسماً من المهاجرين، أكانوا فرنسيين أم أجانب، يُنظر إليهم كمواطنين من الدرجة الثانية - والركود الذي يشهده تطبيق المساواة بين الجنسين.

نستطيع أن نذكر مشكلةً إضافية: غياب مشروع مشترك، وهو ما يُشير إليه البعض بطريقة مبهمة جداً على أنه أزمة "الهوية الفرنسية". شهدت فرنسا في غضون عقود قليلة اضطراباً نتيجة العولمة وتراجع دولة الرفاه والبناء الأوروبي. وترافق ازدياد غياب الأمان الاجتماعي وتعايش السكان من أصول متنوعة مع وهن الأيديولوجيات وانتصار

1 Emmanuel Terray, "L'hystérie politique", dans *Le Foulard islamique en question, op. cit.*, p. 103.
2 *Ibid.*, p. 105.

النزعة الفردية. يتم الإشادة بالاستهلاك كنموذج مثالي، ولا يلوح أي عدو في الأفق يريد أن "ينحر نساءنا وصاحباتنا". فرنسا التي نشأت منذ قرنين حول مُثل الثورة وضد عدوٍّ خارجي في الوقت نفسه – القوى المَلَكية المتحالفة، ثم وبشكل أساسي ألمانيا والاتحاد السوفييتي – هي الآن في قلب قارةٍ يعمّها السلام. في هذا السياق، ما الذي يوحّد المواطنين دون انقساماتهم السياسية؟ ما الذي بمقدوره ترسيخ مبدأ "العيش المشترك"؟ أيُّ مشروع للمجتمع ولفرنسا؟

في الوقت الذي أصبحت فيه الليبرالية – هذه الأيديولوجيا الفارغة – "أفق المجتمع غير القابل للتجاوز"، تحوَّل الحجاب إلى عَلَم لأعدائنا، وينبغي رفع راية معركة فالمي[1] ضده. الدعوة إلى وحدة الأمة على أساس الصِراع مع الآخر الموجود داخل حدود البلاد تنهل من تصورٍ للعالم منقسم بيننا "نحن" وبينهم "هم"، حيث يصبح العامل المهاجر عدو العامل الفرنسي. يقترِب هذا التصور بالأحرى من مثيله في الجمهورية الاستعمارية الثالثة وليس من تصوّر الجمهورية الأولى للعالم، ذاك الذي ألغى العبودية وأقام الحقوق نفسها للمواطنين جميعاً، أكانوا في المستعمرات أم في المتروبول.

ضد هذا المشروع المدمّر والسائر نحو حرب أهلية، يمكن أن يقف مشروع يرتكز على المواطنة، وقبلها على إيجاد تعريف جديد لـ"دعامة مشتركة" للتاريخ. لاحظت الباحثة التاريخية سوزان سيترون قائلةً: "بنى الجامعيون والقادة في الجمهورية الثالثة هويتنا الوطنية على أساس وهم شعبٍ غاليٍّ أصلي. وطنيون مكلومون نتيجة هزيمة عام ١٨٧١، أرادوا واستطاعوا صناعة مخيال جمعي موجّه للتعويض عن النفوذ الساحق للكاثوليكية. الرواية المدرسية جعلت من فرنسا مقدّسة، فأصبحت كياناً مرجعياً مشتركاً، وموضوع وَرَع جماعي. [...] حتى الحرب العالمية الثانية كان تاريخ فرنسا، إلى جانب الاستخدام الحصري للفرنسية، واحداً من أبرز عوامل "الاندماج" في المدرسة. لكنه كان اندماجاً كفَرنَسَة أكثر منه كوعي بالمواطنة. أبناء الفلاحين والمهاجرين العمال (الإيطاليين والبولونيين) واللاجئين اليهود من أوروبا الوسطى

١ معركة ڤالمي Battle of Valmy، كانت أول نصر رئيسي يحرزه جيش فرنسا أثناء الحروب الثورية التي أعقبت الثورة الفرنسية. وقعت المعركة في ٢٠ أيلول/ سبتمبر ١٧٩٢ عندما حاولت القوات البروسية بقيادة دوق برونزويك التوجه إلى باريس. أوقف الجنرالان فرانسوا كلرمان وشارل دوموريه تقدم القوات البروسية بالقرب من قرية ڤالمي الشمالية في شامپين- أردن. (م)

والشرقية، وبضعة من أبناء المستعمرات، كلهم كانوا مدعوين لاكتشاف وطن قديم ومهيب للعيش معاً، حتى اليهود وأصحاب البشرة السوداء، كسليلين بالتبنّي لشعب الغال، خاضعون لقضاء الملك العادل سان لويس، ورعية في حاشية لويس الرابع عشر، والأخوة الصغار للطفل البطل بارات، ورفاقٌ جلِدون لجنود نابليون... وليدفنوا في صمتِ السكوت إرث سلفهم الثقافي". لكن، بعد التطهير العرقي والجزائر، هُجرت الرواية المدرسية. [...] فلم تعد ذات معنى بالنسبة إلى أغلبية الطلاب"[1].

نستطيع أن نستبدل بهذه الرواية المهجورة قصة مؤسَّسة على تطور المواطنة منذ عام ١٧٨٩. قصة تُفرد مكاناً لائقاً لدور الهجرة في عملية البناء الوطني، وللمشاركة المنسية في "فرنسا الأبدية" للإيطاليين والإسبان ويهود أوروبا الوسطى والبرتغاليين والمغاربة والأفريقيين وملايين ملايين من البشر، ولمساهمتهم في الازدهار الاقتصادي، ولدورهم في عملية التحرير. ما عاد من الممكن تهميش الاستعمار. لنتخيّل للحظة شباناً فرنسيين يتصفحون كتب التاريخ. ما الفكرة التي سيخرج بها من حارب أبوه أو جده مع جبهة التحرير الوطنية أو ببساطة شديدة من "تحمَّل" "عملية إعادة السلام"؟[٢] وماذا ستكون ردة فعل شخص آخر، من أصل أفريقي، أمام الصمت عن عقود من سرقة بلده الأم؟ بالنسبة إلى مئات آلاف الفرنسيين "المتحدرين من الهجرة" هؤلاء - ينبغي أن نقول "متحدرين من الاستعمار" - يُشكِّل هذا التاريخ الذي نقله إليهم آباؤهم جزءاً من ذاكرتهم[٣]. كما ينبغي الإصرار على ابتكار "ذاكرة مشتركة"، بحيث تكون شاملة لتاريخ الثورة وتاريخ الجمهورية الثالثة وتاريخ الهجرة والحركة العمالية والحرب العالمية الثانية والإبادة العرقية لليهود والاستعمار.

لكن هذا وحده لا يكفي لخلق إرادة "العيش معاً" هذه. في عالم مُعولَم تحكمه قواعد الليبرالية الهمجية، على كل أمة أن تضع الطموح التالي نصب عينيها: الدفاع عن نموذج اجتماعي يجعل من تحسين وضع "فرنسا الدنيا" ووضع "فرنسيي الأرومة" ووضع المهاجرين في ذروة أولوياتها، نموذجٍ ينسجم مع المعنى الصحيح لكلمة

1 Suzanne Citron, "Recomposer le passé", *Le Monde*, 5 novembre 2003.

٢ انظر حول هذا الموضوع:
Maurice Maschino, "La mémoire expurgée des manuscrits scolaires", *Manière de voir* (*Le Monde diplomatique*), n° 58 juillet-août 2001.

٣ انظر: Pascal Blanchard, Nicolas Bancel, *De l'indigène à l'immigré*, Gallimard, Paris, 1992

"إصلاح"، ويعطي من جديد المعركة من أجل المساواة معناها الكامل، ويحشد طاقاته في الساحة الدولية لإنقاذ الكوكب ومن أجل علاقة متجددة مع ما كنّا نسميه حديثاً العالم الثالث، ومن أجل عالم متعدد الأقطاب يحكمه القانون الدولي. بالنسبة إلى جميع من يعاني من نظام غير عادل، من فرنسيين ومهاجرين، ومن نسعى لتقسيمهم على أسس إثنية، هل يبرهن ذلك على طموحٍ مغالٍ؟ إن تذكّرنا ذوي السراويل الطويلة[1] وهم ذاهبون لمهاجمة نظام ملكي قديم العهد، والاشتراكيين وهم يناضلون ضد مدة العمل لستين ساعة في الأسبوع، والمقاومين وهم يتصدّون لـ"الرايخ الألفي"، و"حاملي الحقائب" وهم يَستَبِقون انهيار النظام الكولونيالي، الجواب هو لا.

---

١ Les sans-culottes، هو اسم أُعطي في بداية الثورة الفرنسية للمتظاهرين من عامة الشعب الذين كانوا يرتدون سراويلاً طويلة مخططة، خلافاً للسراويل القصيرة (culottes) التي كانت تُميّز الطبقة الأرستقراطية. (م)

الملحق I

طبع الأذهان بطروحات لوبين؟

حتى نهاية التسعينيات، كانت الجبهة الوطنية هي التي تدافع عن بعض الطروحات حول الإسلام والمسلمين. هذا ما يذكّرنا به في حينه تماماً كتاب **في مواجهة العنصرية**[1]، وقد نُشر عام ١٩٩١ بإشراف بيير أندريه تاغييف الذي اعتنق منذئذ فكرة "التهديد الإسلاموي". درس مؤلفوه حجج الجبهة الوطنية المعادية للأجانب تَبعاً للمحاور الأساسية التالية: الديموغرافيا، والحقوق الاجتماعية، والمدرسة، والعمل ("المهاجرون يأخذون عمل الفرنسيين")، والسكن، والأمن ("المهاجرون هم السبب الأساسي لانعدام الأمن"). خصصوا فصلاً عن الإسلام، "دين متعارض مع تقاليدنا الثقافية"، بالاستناد إلى حجج الجبهة الوطنية أو إلى تصريحات قادتها.

الاقتباسات الواردة المأخوذة من نصوص الجبهة الوطنية بالخط الغامق، وهي تعود إلى نهاية الثمانينيات، وغدت اليوم "قوالب جاهزة" في الإعلام ولدى عدد من المثقفين. أما الشروحات فهي لمؤلفي **في مواجهة العنصرية**.

الحجج الستّ للجبهة الوطنية

الحجة رقم ١: الدين الذي يبعث على الخوف

1 Pierre-André Taguiff (dir.), *Face au racisme*, Vol. 1, La Découverte, Paris, 1991.

"دينٌ غازٍ تُفرض مبادئه (الشريعة) على الحياة المدنية بشكل مباشر. في أرض الإسلام، يُضطهد المسيحيون بشكل منتظم". "السلوك العدائي والغازي للإسلام [...] يحكم مُسبقاً على كل "مرتد" بالموت، ليصبح ضحيةَ متزمتٍ ما".

شرح: "بالتالي، الإسلام في طبيعته، منذ الأزل وأينما حلّ، متزمّت وغازٍ ومولّد للإرهاب. [...] التقديم الواحدي والكاريكاتوري والجدالي للإسلام والمسلمين في فرنسا ليس خاطئاً فحسب، بل هو أيضاً خطرٌ لأنه يرسّخ صورة الإسلام التي يسعى الإسلامويون أنفسهم لفرضها."[1]

تسعى الجبهة الوطنية إلى تقديم صورة معينة عن الإسلام بكلمات مختارة: "ففرنسا هي اليوم (أو ستكون غداً) صيدٌ سائغ، غير مدركة ومكشوفة للمتشددين. يوجد في فرنسا من مليونان إلى ثلاثة ملايين متزمّت يعملون في الخفاء، وينتظرون الفرصة السانحة للاستيلاء على السلطة وإراقة الدماء وتغيير القوانين والأخلاق والمشهد الفرنسي. [...] ولكي يصلوا إلى هذا الخطاب يكفي أن يُجروا داخله خلسةً سلسلة المعادلات التالية: عامل مهاجر = مغاربي = عربي = مسلم = متشدد على النمط الإيراني = متزمت وإرهابي"[2].

الحجة رقم ٢: فرنسا المستقبل جمهورية إسلامية؟

تنقل الجبهة الوطنية في أدواتها الدعائية تصريحاً لحسين موسوي، أحد قادة حزب الله اللبناني، لصحيفة "ماتان دو باري" بتاريخ ١١ أيلول/ سبتمبر ١٩٨٦، يقول فيه: "ستصبح فرنسا جمهورية إسلامية بالتأكيد".

الحجة رقم ٣: الهوية الفرنسية مُهدَّدة

"الإسلام الذي يمثل مُسبقاً الدين الثاني في فرنسا [...] يُهدّد هويتنا."

شرح: "'فقدان الهوية الفرنسية' التي طالما دار النقاش حولها يصوغ أيضاً وبخفية الوسواس اللوبيني القائل بفكرة 'الاستبدال المادي' لشعب مهاجر بشعب آخر (فرنسي وأبيض وكاثوليكي). يُقاس نجاح هذه 'الفكرة' بمدى استخدامها المُعمَّم، وبمدى

1 *Ibid*., p. 190.

2 *Ibid*., p. 191.

تكرارها من دون نقد وإنما فقط بالتخفيف من حدتها عبر تحويلها إلى 'أزمة هوية'. والسمة المبهمة للصوغ تسمح بذلك: الهموم المتداخلة كلها يمكن أن تجد صداها وعلّتها في هذا الشرح الجزئي. التساؤلات، وحالات القلق، والاحتجاجات، وأشكال المقاطعة والاستياء: كلها يمكن أن تضيع وأن تُقال بشكل سيئ في مقولة 'أزمة الهوية'"[1].

يشرح تاغييف قائلاً: "بينما يعترف النظام الجمهوري بشرعية الثقافات الأقلوية في الفضاء الخصوصي، لا تسمح النزعة القومية لليمين بوجودها، وتؤوِّل جميع الأشكال الثقافية الأقلوية كقرينة على اجتياح وتدمير وتفكيك الهوية الوطنية. يُنظر إلى الأقلية كجسم غريب وطفيلي ومخاتل"[2].

الحجة رقم ٣ مكرر

"الأجانب المسلمون هم اليوم من يريدون فرض عاداتهم: اليوم المسجد وارتداء الحجاب في المدرسة، غداً تعدد الزوجات والقانون القرآني في الزواج والميراث والحياة المدنية".

الحجة رقم ٤

"الإسلام متعارض [...] مع الرؤية العلمانية للعلاقة بين الدين والدولة".

الحجة رقم ٥: الإسلام متعارض مع المسيحية

"الإسلام متعارض [...] مع التصور المسيحي للعالم، لأن الدينين يُقصيان بعضهما بعضاً".

شرح: "تقوم دعوى 'التعارض' بين الإسلام والمسيحية فعلياً على رفض مبدأ علمانية الدولة؛ وهي تكشف ضمناً عن مطلب دولة مسيحية، وعن الحنين إلى الدين (الكاثوليكي) للدولة".

الحجة رقم ٦

"يتناقض الإسلام [...] مع كل انصهار" و"يهدد هويتنا وحضارتنا الغربية والمسيحية".

1 *Ibid.*, p. 200.
2 *Ibid.*, p. 201.

الملحق II

وسائل إعلام وأكاذيب وتغييرٌ للحقائق

لا يتوانى الإعلام عن "الكيل بمكيالين" ما إن يتعلق الأمر بالإسلام. في ألبانيا، في ربيع عام ١٩٩٩، تعهدت الإمارات العربية المتحدة بمخيم للاجئين: "منذ الشهر الأول، ووسط الخيم، شيّد العسكريون الإماراتيون مسجداً وأعطوا حجاباً لكل امرأة. وكان لهنّ حرية الاختيار بارتدائه أو عدم ارتدائه. على الفور، سارع الإعلام الغربي - التلفزيونات الأميركية على وجه الخصوص - للتنديد بما رأوا أنه إشارة لأصولية محاربة، بل إرهاصات حرب مقدّسة. على مسافة كيلومترين من هذا المخيم كان الجنود الإيطاليون يتولون أمر مخيم آخر، وفي كل أسبوع كان يُقام قداس بأشكاله الأكثر تقليدية ورجال دين بثوبهم الرسميّ يجولون الموقع بلا كلل، ويدخلون الخيم كلما سنحت لهم الفرصة ليعظوا بكلام الكتاب المقدس. إلا أن ذلك لم يكن موضوعاً لأي مقالة ولو قصيرة. ومع ذلك صادف أن الكوسوفيين الألبان هم من المسلمين. ومن وجهة نظرهم كان تصرف الكاثوليك الإيطاليين أشد عداءً وريبةً من الإماراتيين"[1]. حالة أخرى: حالة العراق بعد صدام حسين، حيث خصّص مبشرون أميركيون كنائس أداروا فيها سياسةً لاعتناق المسيحية من دون أن يستدعي ذلك أي استنكار من الغرب[2].

نحن بعيدون كل البعد عن فكرة "مؤامرة" يحيكها الإعلام، كما يظن غالباً الفاعلون

1 Aubenas et Benasayag, *op. cit.*, pp. 46–47.

2 *The Washington Times*, 21 mars 2004; *The Washington Post*, 15 mai 2004.

في الجمعيات المسلمة. فصورة الإسلام لم تكن بهذه السلبية على الدوام. إذ شهدت تطوراً ينبغي التذكير به كي لا نقع في الصور الكاريكاتورية. الدراسة التي أعدّها توما ديلتومب عن النشرات الإخبارية المتلفزة للمحطتين الفرنسيتين الأساسيتين تلقي ضوءاً على هذه التغيرات. بدايةً، لم تتوقف المساحة المخصصة لتناول هذا الموضوع عن الاتّساع. "فالتناول الكمّي للإسلام في النشرات الإخبارية المتلفزة ازداد بانتظام ومن دون انقطاعات في الفترة بين ١٩٧٥ و١٩٨٨. نلاحظ في الوقت نفسه أن الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩ لم تشوّش على هذا التقدم إلا قليلاً. وشكّل عام ١٩٨٨ انعطافةً في التناول الكمّي للإسلام في النشرات الإخبارية المتلفزة: ففي حين أن عدد مرات التناول في السنة لم يتجاوز الرقم ٥٠ إلا مرة واحدة وبقليلٍ جداً، لن ينزل هذا الرقم عن المئة بعد هذا التاريخ، ووصل إلى مستوى قياسي بلغ حوالى ٥٠٠ ورود لكلمة إسلام عام ١٩٩٤"، وعولجت أربعة ملفات بشكل منتظم: الإرهاب، والحجاب، والشعائر الدينية (رمضان والحج، إلخ) والعبادة (أماكن الصلاة وإنشاء المساجد وتسمية الهيئات التمثيلية).

إن كانت القنوات التلفزيونية في الفترة بين ١٩٧٥ و١٩٨٨ "تحمل نظرة أبوية ومتفهمة معاً عن 'المسلمين'"، فإن انعطافة حدثت عام ١٩٨٩ مع قضية رشدي ومسألة الحجاب على نحوٍ خاص. "في غضون أشهر، انتقل 'الإسلام' على شاشة التلفزة من كونه موضوعاً هامشياً واهتماماً ثانوياً وجزءاً من محور الهجرة إلى موضوع مركزيٍّ يقع في قلب المجتمع الفرنسي"[١]. على الرغم من عدم وجود دراسة منهجيةً لما بعد الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، نستطيع من دون أن نقع في الخطأ أن نؤكّد أن حضور الإسلام ازداد وأصبح اختزاله إلى فكرة "التهديد" مركزياً، وهو أمر تصوِّره الأمثلة الثلاثة التالية[٢]:

طبقات الانتحاري

يلبس طبقات عديدة من الملابس الداخلية، وهي علامة على انتمائه المؤكّد ودليلٌ

1 Deltombe, *op. cit.*, pp. 18, 38 et 68.

٢ كل الشكر لسيلفي بيربان التي أنجزت قسماً كبيراً من العمل التحقيقي حول هذه القضايا الثلاث.

دامغ على أنه انتحاري. حتى اسمه، حسان جندوبي، تفوح منه رائحة الإسلاموية. عُدَّ انفجار مصنع في تولوز بتاريخ ٢١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، أي بعد عشرة أيام من الهجمات الإرهابية على نيويورك وواشنطن، اعتداءً إرهابياً. واليمين المتطرف هو من أطلق هذه الشائعة. صرّح الممثل العام عن الحركة الوطنية الجمهورية جان إيف لوغالو، بتاريخ ٢٨ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، بما يلي: "من المعيب أن تسعى الحكومة الاشتراكية إلى خداع الفرنسيين على هذا النحو. كما صرّح برونو ميغريه في بيان نُشر بعد ساعات من المأساة، فعلى الحكومة أن تقول الحقيقة للتولوزيين وللمواطنين جميعاً. ومن الضروري الآن أن يقتفي المحققون أثر الإرهاب الإسلاموي بجدية، لا سيما أن المصنع موجود على مقربة من حي ميراي، وهو مسرح لأعمال عنف مدينية متكررة". بتاريخ ٥ تشرين الأول/ أكتوبر، عنونت صحيفة **لوفيغارو**، بالتعاون مع **لوباريزيان** والأسبوعية **فالور أكتويل**، في صفحتها الداخلية وعلى امتدد أربعة أعمدة: "تولوز: فحص احتمال جندوبي عن كثب". إضافةً إلى مقالة عن "الطالبان التولوزيين" تقشعرّ لها الأبدان: "إنهم" بيننا، متخفين وفي كل مكان، كالكائنات الفضائية في الفيلم الأميركي "الملفات السرية"، إنهم يتآمرون للاستيلاء على السلطة. لحسن الحظ، لدينا من الآن فصاعداً طريقة أكيدة للتعرف عليهم: فهم يرتدون ملابس داخلية متعددة. وهو أمر سيُسهل العمل على رجال الشرطة والمواطنين الشرفاء الذين ليس عليهم إلا أن يُرغموا المشتبه به على خلع سرواله.

في العشية، لم تجد المحطة التلفزيونية +Canal أي حرج من اللف والدوران في النشرة الإخبارية المسائية. بعد عرضها لموضوع حول الإرهاب الكيميائي، بدأت شارلوت لوغري دولاسال تحقيقها الصحفي حول المصنع كما يلي: "ينكبّ المحققون على فحص عناصر تثير القلق. إنهم يتحرّون ماضي حسان جندوبي على نحو خاص، وهو مندوب مبيعات بعمر ٣٥ عاماً وُجد ميتاً ويرتدي لباساً على طريقة الانتحاريين"، مع عرض صور للأنقاض، وقد خضعت لكثير من التجميل، وكذلك عبر تصوير عناوين لصحيفتي **لوفيغارو** و**فالور أكتويل**، ركّزت الصحفيّة على فرضية الصحيفتين: "جندوبي كان يرتدي خمس طبقات من الملابس الداخلية، وهو اللباس المعتاد للانتحاريين وفق المحققين". وهو شرح سيؤيده كلٌ من ألكساندر ديل فال

ورولان جاكار، الخبيرين بالإسلام – حسب ادّعائهما.

من أين استخلص هذان الاختصاصيان حديثا العهد قناعتهما؟ سألت محررة برنامج "الوقوف على الصور[1]"، صوفي بينيت، الصحفيِّين هذا السؤال، وكان الجواب: "الأمر أكيد!"، "الأمر معروف!"، "قرأته لكن لا أعرف أين بالضبط..."، "علمت ذلك من أناس خالطوا الأوساط الإسلاموية".

عند سؤاله هاتفياً خلال البرنامج، كذّب إمام مسجد باريس الأمر، وكذلك برهان غليون، أستاذ الحضارة العربية في جامعة باريس الثالثة الذي كان حاضراً في الأستوديو. روت صوفي بينيت أن بعض الصحفيين قالوا إنهم رجعوا إلى مقالة لجان بيير بيران في صحيفة **ليبراسيون** بتاريخ ١١ آب/ أغسطس ٢٠٠١. روى هذا الأخير أن انتحارياً فلسطينياً غطّى قضيبه بشريطة كي يكون مستعداً للعمل ما إن يصل إلى العذارى السبعين الموعود بهن في الجنة. إلا أن المقالة لا تذكر سوى هذه الحالة فقط – ولم يأخذ أيٌّ من مرتكبي الاعتداءات الانتحارية الأخرى هذا الإجراء الاحتياطي.

ومع ذلك، فإن صحيفة **لوفيغارو** أصرّت وتمادت. بتاريخ ١٦ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٣، أعادت الكرّة وتحدثت عن الفرضية الإرهابية على صفحة كاملة متّهمةً العامل نفسه. وأعادت الكرّة من جديد بتاريخ ٢٢ آذار/ مارس ٢٠٠٣. ثم في مقالة على الصفحة الأولى وتحت عنوان: "الأسئلة الجديدة لعمال مصنع تولوز"، بتاريخ ٩ شباط/ فبراير ٢٠٠٤، ألحّت الصحيفة على الأمر مرةً أخرى وأخرى. ورغم أن اسم جندوبي لم يكن مذكوراً هذه المرة، إلا أن الصحفيين تحدثوا عن هليكوبتر غامضة حامت فوق الموقع بعد ثوانٍ من الاعتداء، وطُرحت من جديد فرضية الإرهاب. مرة أخرى وأخرى وأخرى، عادت اليومية وتحدثت عن الموضوع بتاريخ ١٨ حزيران/ يونيو ٢٠٠٤، حاسمةً أمرها من دون أن تُعطي أي دليل. الصحيفة على قناعة تامة بأنّ الأمر متعلق بإرهابيين إسلامويين ونُخطئ إن ناقشنا في صحة أو خطأ الوقائع، إذ إن هؤلاء البشر قادرون، على أي حال، على القيام بأبشع الجرائم...

---

1 *Arrêt sur images*, France 5, 7 octobre 2001.

"اخترقتُ خليةً إرهابية"

وأخيراً صحفيّ مُحقق! وأخيراً تحقيقٌ يأخذنا إلى قلب الشبكات الجهادية! تانتان وجد منافساً له في شخص محمد صيفاوي الذي يأخذنا معه إلي بلاد الإسلامويين، كما حدث مع سلفه الجريء الذي جعلنا نكتشف الكونغو وسكانها الأشبه بأطفال كبار. نقطة انطلاق هذه الرحلة السياحية المحفوفة بالمخاطر كانت محاكمة بوعالم بنسعيد وإسماعيل بلقاسم، المتهمين بمشاركتهما في اعتداءات باريس عام ١٩٩٥. خلال النقاشات التي دارت في خريف ٢٠٠٢، رأى صيفاوي رفيقاً له من المدرسة بين الجمهور، كريم بورتي. ملخص أحاديث اللقاء: مرحباً، مرحباً، ماذا أصبحت؟ أنا، إرهابي، لكن إياك أن تقول لأحد... غير مصغ إلا لشجاعته ومتصنّعاً تأييده لقضيتهم، التحق محققنا بـ"الإرهابيين" زوراً كي يسجِّل شريطاً دعائياً. "الكفرة، إنهم أسوأ من الحيوانات. بصراحة، قتلهم ليس بالأمر الكبير"، هكذا أعلن كريم الذي يملك مع ذلك قلباً طيباً. إذ قرر الذهاب لزيارة شخص في سجن بوا دارسي، وهو ناصر ماماش، فاصطحب معه صاحبنا تانتان الجديد وورفيقين آخرين له – أحدهما رضا، بائع مخدرات سابق و... قاتل مسعود. لكن على المجرمين الكسالى أن يعودوا أدراجهم، إذ نسوا أنه يلزمهم تصريح بالزيارة. في طريق العودة قال كريم لرفاقه الذين يريدون الذهاب إلى أفغانستان: "لا! سنضرب هنا! يجب إرهاب أولئك الذين لا ينتمون إلى الإسلام".

في مشهد آخر، كريم على طاولة في مقهى مغربي في بيلفيل، حيث "لا نجد نساءً أو كحولاً". معه لطفي عثمان، أعُفيَ عنه في الجزائر، ويتحدث كيف ساعدته بعض التعويذات في الحصول على فيزا فرنسية. لطفي، "مهرّب مخدرات سابق في إيطاليا، وجُنّد بعدها في الإرهاب"، هكذا يروي مسيرته وهو يضحك. حدث ذلك كله والوجوه مكشوفة، أمام الكاميرا، وفي مقهى معروفة. تبادل المتآمرون الثلاثة بعض الأحاديث المسموعة بوضوح:

– العالم سيكون المرحلةَ المقبلة.
– يجب إرهاب أعداء الله.

- اليهود خنازير، عبدة القرود.
- إننا فخورون لكوننا إرهابيين.

والبقية كلها على هذه الشاكلة. النتيجة باختصار: عاد كريم إلى السجن - وأُطلق سراحه في شهر تموز/ يوليو عام ٢٠٠٤، بعد أن أُسقطت عنه تهمة المشاركة في شبكة إرهابية -، وأعضاء آخرون من الشبكة ما زالوا يسرحون في باريس، وصيفاوي ما زال صحفياً... لماذا توقف عن متابعة تحقيقه الصحفي؟ "لأنه طُلب منّي أن أتزعم الشبكة في باريس". وكان برج إيفل أحد الأهداف. لكن ما تفعل الشرطة؟ لحسن الحظ، التانتان صيفاوي سمح لنا بتفادي الكارثة. لنتنفس الصعداء. لكن ليس كثيراً، إذ ما زالوا يعملون خفيةً. فنحن إذاً على موعد مع حلقات قادمة مثيرة أيضاً...

عُرضَ هذا التحقيق الصحفي في البرنامج التلفيزيوني "منطقة محظورة" على شاشة M٦ بتاريخ ٢٣ آذار/ مارس عام ٢٠٠٣، أي بعد بضعة أيام من حرب الولايات المتحدة الأميركية على العراق. قدّم الصحفي هذه "الوثيقة المُقلقة، إبحار غير مسبوق في إحدى الشبكات الإرهابية، رحلة مع مجانين الله الذين يتحدثون للمرة الأولى بوجه مكشوف". لكننا مع ذلك كنا قد شاهدنا هذه الصور في برنامج "ملحق لتحقيق" على الشاشة الفرنسية الثانية بتاريخ ٢٧ كانون الثاني/ يناير عام ٢٠٠٣. لعلّ الصحفي لا يعتبر القناة الفرنسية الثانية محطةً تليفزيونية...

كارلا بروني على الشبكة

الأمر مؤكد، لا عائق بمقدوره أن يُوقف الصحفيين الشجعان. بعد الانتهاء من تحقيق طويل حول اتحاد المنظمات الإسلامية في فرنسا، دان كل من جان ماري أمات وإيف بينوا في صحيفة الإكسبريس[1] استراتيجية الإسلامويين الجدد "لإنشاء خلايا في الجمهورية". كان المراقبان النزيهان قد عبّرا عن دهشتهما من الحضور الكثيف للكوادر المسلمة على جميع المستويات في الجمهورية الفرنسية، غير أن

1 *L'Express*, 17 avril 2003.

صاحبينا الـ"رولتابي"[1] يذهبان أبعد من ذلك: إذ أعلنا عن خطة سرية ومُشفَّرة يتناقلها ناشطو الاتحاد عبر قرصنة أقراص مضغوطة. وسبق لهم أن قرصنوا أسطوانات لفرقة "آندوشين" الغنائية. إلا أن الضحية هذه المرة هي المغنية كارلا بروني. "فبمؤازرة اختصاصيين بالمعلوماتية على مستوىً عالٍ، تمّ تمويه توصياتهم الاستراتيجية والتكتيكية – يشرح المحققان – داخل النسخ المُقرصَنة، على أقراص مضغوطة مُرقّمة، لا يمكن الشك بها لأول وهلة، لأسطوانة كارلا بروني. ذلك كله وفق طريقة الستيغانوغرافي (Stéganographie) التي تسمح بتمويه المعلومات التي نريد إخفاءها داخل صورة أو نص".

ماذا تقول هذه "التوصيات الاستراتيجية والتكتيكية" الشهيرة؟ إنها تشرح كيف تتم ممارسة الضغط للدخول إلى الأحزاب السياسية ودعم القضية. يُذكِّرنا هذا اللغو النثري بحزب النضال العمالي التروتسكي أو التروتسكية اللامبيرتية وهي تخترق الحزب الاشتراكي، أكثر مما يذكّرنا بالقرآن: "كيف ندخل في اللعبة؟ [...] علينا أن نحدّد المرشح أو الحزب الذي تجعله حالته المحلية في حاجةٍ للتأييد في مواجهة خصم قريبٍ جداً منه، لكن علينا أيضاً أن نُعطي المرشح الذي ندعمه فوزاً غير مريح قدر الإمكان على صعيد تقدّمه في الأصوات، وذلك لكي نضعه في حالة يعتمد فيها علينا نحن...". إننا نرتعش من الخوف مقدماً...

كي يجد المعلومات المجمعة داخل الأقراص المضغوطة على المُستلِم فكّ رموز برامج الستيغانوغرافي والكريبتوغرافي، ثم فكّ رموز شيفرة الوثائق نفسها، لكي يجعلها مرئية بعد أن يقوم بفكٍّ آخر للرموز استناداً على كتاب الشيفرة، وهو هنا باري لإيميل زولا، الصادر ضمن سلسلة فوليو (Folio). هكذا، يحاول الإسلامويون أن يحملوا الناس على الاعتقاد أنهم مثقفون... فيتم تناقل برامج وبروتوكولات إجرائية "خلال لقاءات ثنائية". لكن لماذا هذا الابتلاء بشيفرة؟

تقدّمنا إلى قسم التحرير في الصحيفة بعدة طلبات لاستيضاح الأمر، لم نتوصّل منها، بعد إزاحة الكثير من المتناقضات، إلاّ إلى عنصرين واضحين اثنين: تمّ استبعاد

---

١ Rouletabille، أو جوزيف رولتابي، الذي يستدعيه المؤلف هنا متهكماً، هو شخصية خيالية لغاستون لورو في روايته البوليسية لغز الغرفة الصفراء.

فريق التحقيق في الصحيفة عمّا اعتُبر تزويراً خطراً للحقائق، ولم تحدث متابعة قضائية للقضية المذكورة من كارلا بروني أو من وزارة الداخلية.

مع ذلك أفردت صحيفة لوفيغارو نصف صفحة لهذا "السبق الصحفي"، ومقالة ونصّاً داخل إطار بتوقيع من تييري بورت وسيسيليا غابيزون[1]. وعند طرح السؤال عليها عبر الهاتف، صرَّحت الأخيرة: "لم يكن الأمر متعلقاً بتحقيق صحفيّ. لم نفعل سوى نقل المعلومة من الإكسبريس. اكتفينا بتفعيل اتصالاتنا لنعرف رأيهم، مثل المخابرات العامة وأنطوان صفير. المخابرات العامة قالت لنا إنها ليست على علم بذلك، وإنهم يُشكّكون بصدقية الوقائع. وأنطوان صفير قال إنه لا يعلم إن كان هذا الشأن بالذات واقعياً لكنه يتطابق مع منهج الإسلامويين [هكذا!] أنا نفسي تساءلت حول مصدر هذه المعلومات [هكذا أيضاً!]. إذا أردت أن تستعلم أكثر فتوجّه إلى صحيفة الإكسبريس"[2]. هذا ما يصحّ عليه قول "اجتزاء" المعلومات...

1 *Le Figaro*, 18 avril 2003.

٢ المحادثة جرت بتاريخ ٢٥ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٣.

الملحق III

أعضاء لجنة ستازي

- أعضاء اللجنة:

محمد أركون، برفيسور جامعي متقاعد.

جان بوبيرو، باحث تاريخي وسوسيولوجي في المدرسة العملية للدراسات العليا.

حنيفة شريفي، مندوبة عن وزارة التعليم الوطني.

جاكلين كوستا لاسكو، مديرة أبحاث في المركز الوطني للأبحاث العلمية.

ريجيس دوبريه، فيلسوف.

ميشيل دولبار، وزير دولة سابق، نائب ومحافظ عن دنكيرك.

نيكول كيدج، محامية، ممثل عن جمعيات.

جيزلين هودسون، مديرة مدرسة ثانوية.

جيل كيبيل، بروفيسور جامعي.

مارسو لونغ، نائبة رئيس شرف لمجلس الدولة.

نيلي أولان، سيناتور ومحافظة عن غارج لي غونيس.

هنري بينا رويز، أستاذ برفيسور وفيلسوف.

غايا بيتيك، ممثل عن جمعيات.

موريس كينيه، رئيس أكاديمية باريس.

رينيه ريمون، عضو في الأكاديمية الفرنسية ورئيس المؤسسة الوطنية للعلوم السياسية.

ريمون سوبي، مدير مؤسسة تجارية.

برنار ستازي (رئيس اللجنة)، مندوب الجمهورية.

آلان تورين، سوسيولوجي، مدير دراسات في مدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية.

باتريك فيل، مدير أبحاث في المركز الوطني للأبحاث العلمية.

- المقرر العام

ريمي شوارتز، مستشار دولة.

- المقررون

باسكال فلامان، مفتشة في دائرة التفتيش العام للشؤون الاجتماعية.

مود فياليت، مستمعة في مجلس الدولة.

لوران فوكييز موت، مستمع في مجلس الدولة.

- مسؤول تنظيم المناظرة العلنية

مارين كالازيل.

مراجع مختارة

(مكان النشر هو باريس، ما لم يُذكَر خلاف ذلك)

• حول الإسلام والدين والسياسة

Rochdy ALILI, *Qu'est-ce que l'islam?*, La Découverte, 2000.

François BURGAT, *L'Islamisme en face*, La Découverte, 2002.

Hamid ENAYAT, *Modern Islamic Political Thought*, University of Texas Press, Austin, 1982.

Burhan Ghalioun, *Islam et politique. La modernité trahie*, La Découverte, 1997.

Riaz HASSAN, *Faithlines. Muslim Conceptions of Islam and Society*, Oxford University Press, Oxford, 2002.

Bernard LEWIS, *L'Islam en crise*, Gallimard, 2003.

Maxime RODINSON, *L'Islam, politique et croyance*, Fayard, 1993.

Olivier ROY, L'Echec de l'islam politique, Seuil, 1992.

Olivier ROY, *L'Islam mondialisé*, Seuil, 2002.

Odon VALLET, *Petit lexique des idées fausses sur les religions*, Albin Michel, 2002.

Sami ZUBAIDA, *Islam, the People and the State*, Routledge, Londre, 1989.

Sami ZUBAIDA, *Law and Power in the Islamic World*, I. B. Tauris, Londres, 2003.

• حول المسلمين في فرنسا والغرب

Jocelyne CESARI, *Musulmans et républicains. Les jeunes, l'islam et la France*, Complexe, Bruxelles, 1998.

Bruno ETIENNE, *La France et l'islam*, Hachette Littéraires, 1989.

Gilles KEPEL, *Les Banlieues de l'islam*, Seuil, 1987.

Farhad KHOSROKHAVAR, *L'Islam des jeunes*, Flammarion, 1997.
Hervé FLANQUART, *Croyances et valeurs chez les jeunes Maghrébins*, Complexe, Bruxelles, 2003.
Xavier TERNISIEN, *La France des mosquées*, Albin Michel, 2002.
Nancy VENEL, *Musulmans et citoyens*, PUF, 2003.

• حول النساء والإسلام

Fariba ADELKHAH, *La Révolution sous le voile. Femmes islamiques d'Iran*, Karthala, 1991.
Dounia BOUZAR, Saïda KADA, *L'une voilée, l'autre pas*, Albin Michel, 2003.
Françoise GASPARD, Farhad KHOSROKHAVAR, *Le Foulard et la République*, La Découverte, 1995.
Nilüfer GÖLE, *Musulmanes et modernes*, La Découverte, 2003.
Claude LANGLOIS, *Le Catholicisme au féminin. Les congrégations à supérieure générale*, Cerf, 1984.
Asma LAMRABET, *Musulmane, tout simplement*, Tawhid, Lyon, 2002.
Fatema MERNISSI, *Le Harem politique. Le Prophète et les femmes*, Complexe, Bruxelles, 1992 (1er éd. 1982).
Juliette MINCES, *La Femme voilée. L'islam au féminin*, Calmann-Lévy, 1990.
Amina WADUD, *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford University Press, Oxford, 1999 (1er éd. 1992)
Les Violences envers les femmes en France. Une enquête nationale. La Documentation française, 2003.

• حول وسائل الإعلام وصورة الإسلام

Simone BONNEFOUS, *L'immigration prise aux mots. Les immigrés dans la presse au tournant des années 80*, Kimè, 1991.
Thomas DELTOMBE, *Quelle représentation médiatique sans représentations? Naissance et explosion de l'islam de France au journal télévisé de 20 heures - 1975-1995*, mémoire de DEA, sous la direction de Jean-Noël Jeanneney, Institut d'études politiques de Paris, 2003.
Vincent GEISSER, *La Nouvelle Islamophobie*, La Découverte, 2003.
Emran QURESHI, Michael A. SELLS (dir.), *The New Crusades. Constructing the Muslim Enemy*, Columbia University Press, New York, 2003.
Sadek RABBAH, *L'Islam le discours médiatique. Comment les médias se*

représentent l'islam de France?, Al-Bouraq, Beyrouth, 1998.
Maxime RODINSON, *La Fascination de l'islam*, Maspéro, 1980.
Edward W. SAID, *Covering Islam. How the Media and the Experts Determine How we See the Rest of the World*, Vintage Books, New York, 1997 (1er éd. 1981).

- **حول المهاجرين والعنصرية والمدن الضواحي**

Émile COPFERMANN, *La Génération des blousons noirs. Problèmes de la jeunesse française*, La Découverte, 2003 (nouvelle édition d'un texte de 1962, préface de Laurent Mucchielli).
Yvan GASTAUD, *L'Immigration et l'Opinion en France sous la V République*, Seuil, 2000.
Hugues LAGRANGE, *Les adolescents, le sexe et l'amour*, Pocket, 2003 (1er éd. 1999).
Hervé LE BRAS, *Le Démon des origines. Démographie et extrême droite*, éditions de l'Aube, La Tour-d'Aigues, 1998.
François LORCERIE (dir.), *L'Ecole et le Défi ethnique. Education et intégration*, Institut national de la recherche pédagogique-ESF, 2003.
Olivier MASCLET, *La Gauche et les Cités. Enquête sur un rendez-vous manqué*, La Dispute, 2003.
Laurent MUCCHIELLI, *Violences et insécurité*, La Découverte, 2002.
Gérard NOIRIEL, *Le Creuset français*, Seuil, 1988.
Philippe ROBERT, *L'Insécurité en France*, La Découverte, 2002.
Ralph SCHOR, *L'Opinion français et les étrangers, 1919-1939*, Publications de la Sorbonne, 1985.
Pierre TEVANIAN, *Le Ministère de la peur*, L'Esprit frappeur, 2003.
Louis WIRTH, *Le Ghetto*, Presses universitaires de Grenoble, Grenoble, 1980 (traduction d'un ouvrage paru en 1925).

- **حول العلمانية**

Jean BAUBEROT, *Vers un nouveau pacte laïque?*, Seuil, 1990.
Jean BAUBEROT, *Histoire de la laïcité française*, PUF, coll. " Que sais-je? ", 2000.
Jean BOUSSINESQ, *La Laïcité française*, Seuil, 1994.
Alain BOYER, *Le Droit des religions en France*, PUF, 1993.
Benoît MELY, *La Question de la séparation des Eglises et de l'école dans quelques*

pays européens (Allemagne, France, Grande-Bretagne, Italie), thèse soutenue en 2003 à l'université Paris V-René Descartes, sous la direction de Claude Lelièvre.

Maurice LARKIN, *Church and State after the Dreyfus Affair. The Separation Issue in France*, Macmillan, Londres, 1974.

Jean-Marie MAYEUR, *La Séparation des Eglises et de l'Etat*, Les Editions ouvrières, 1991 (1re éd. 1966; nouvelle édition prévue aux éditions de l'Atelier pour 2005).

Émile POULAT, *Notre laïcité publique*, Berg International, 2003.

• الرؤية الكولونيالية

Nicolas BANCEL, Pascal BLANCHARD, Gilles BOETSCH, Eric DEROO, Sandrine LEMAIRE, *Zoos humains. De la Vénus hottentote aux reality shows*, La Découverte, 2002.

Yves BENOIT, *Massacres coloniaux*, La Découverte, 1994.

Sophie BESSIS, *L'Occident et les autres. Histoire d'une suprématie*, La Découverte, 2001.

Dominique COLAS, *Citoyenneté et nationalité*, Gallimard, 2004.

Sven LINDQVIST, *Exterminez toutes ces brutes. L'odyssée d'un homme au cœur de la nuit et les origines du génocide européen*, Le Serpent à plumes, 1998.

Gilles MANCERON, *Marianne et les colonies. Une introduction à l'histoire coloniale de la France*, La Découverte, 2003.

Linda NOCHLIN, *Les Politiques de la visions*, Editions Jacqueline Chambon, 1995.

Fatema MERNISSI, *Le Harem et l'Occident*, Albin Michel, 2001.

Alain RUSCIO, *Le Credo de l'homme blanc*, Complexe, Bruxelles, 1995.

Edward W. SAID, *L'Orientalisme. L'Orient crée par l'Occident*, Seuil, 1997.

Edward W. SAID, *Culture et impérialisme*, Fayard/*Le Monde diplomatique*, 2000.

Eric SAVARESE, *Histoire coloniale et immigration. Une invention de l'étranger*, Séguier, Anglet, 2000.

فهرس الأعلام

ت

ر

ز

س

ش

ق

ك

ل

فهرس الأماكن